

LE JUGEMENT D'EXISTENCE

THÈSE

présentée à la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris

PAR

Gaston RABEAU

Docteur en théologie

Agrégé de la Faculté de théologie catholique de Paris
Maître de conférences aux Facultés catholiques de Lille

LE JUGEMENT D'EXISTENCE

LE JUGEMENT D'EXISTENCE

IMPRIMERIE DE MEESTER, WETTEREN (BELGIQUE).

LE JUGEMENT D'EXISTENCE

THÈSE

**présentée à la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris**

PAR

Gaston RABEAU

Docteur en théologie

Agrégé de la Faculté de théologie catholique de Paris

Maître de conférences aux Facultés catholiques de Lille

LE GÉNÉRAL D'EXISTENCE

1888

Publié à la Société des Sciences
de l'Université de Leiden

1888

UASERAN



A MA MÈRE

et

AU SOUVENIR DE MON PÈRE

ET DE MA GRAND' MÈRE

INTRODUCTION

Le jugement d'existence : « Cela est », « les maçons que je vois par ma fenêtre construisent réellement une maison », « je pense, donc je suis » : pour le sens commun, c'est la question la plus simple, la plus claire, parce que ce n'est pas une question du tout. C'est l'évidence même, ce qui exclut toute question. Cependant cette question est de la philosophie : et à vrai dire, c'est presque toute la philosophie, la philosophie la plus technique, la plus subtile, avec ses théories les plus savantes. On est toujours porté à s'étonner et même à rire quand on constate que les certitudes de la pensée vulgaire les plus illuminées sont pour les philosophes les obscurités les plus ténébreuses. Peut-être en effet les philosophes inventent-ils souvent des systèmes bizarres pour la beauté de la chose. Mais n'oublions pas que la philosophie consiste précisément à prendre conscience par la réflexion des certitudes spontanées pour en découvrir les conditions, les exigences, les conséquences : les blocs de la pensée commune ne sont pas simples, ce sont des complexes, dont l'analyse doit découvrir et éprouver les éléments. Du moment que l'on pense, la pensée s'attaque au fait primordial de l'affirmation et de l'existence. Aucune philosophie ne se soustrait à ce problème premier. Les Métaphysiques du réaliste Aristote en sont pleines autant que les spéculations de l'hégélien Mac Taggart.

Sans remonter dans le passé au delà d'une centaine d'années, un coup d'œil sur l'histoire de la philosophie aperçoit partout le problème de l'affirmation des existences. Dans la Philosophie critique : se demander comment la science est possible revient à se demander comment les lois de la pensée font corps avec les phénomènes de manière à justifier les affirmations portant sur le réel. La logique hégélienne est l'essai d'une dialectique qui irait des formes pures de la pensée à l'affirmation pleine du concret. Un mouvement philosophique puissant, un peu trop négligé par la spéculation française contemporaine, l'Ontologisme, porte tout entier sur l'affirmation première qui serait à la fois objective et

nécessaire : l'Ontologisme a eu en France des représentants très distingués, et en Italie l'évolution singulière qui part de Rosmini et passe par Gioberti a abouti, de nos temps, à l'Idéalisme positiviste de Benedetto Croce et de Giovanni Gentile : ici la philosophie commence et s'achève par le jugement qui affirme l'actuel, par le « jugement individuel ». Même les philosophies qui s'attachent le plus aux problèmes précis, tels que la science les pose, sont au fond des philosophies du jugement d'existence. Si vous cherchez d'où vient l'inspiration des *Étapes de la Philosophie mathématique* et de *l'Expérience humaine et la causalité physique*, vous la trouverez dans la thèse de M. Léon Brunschvicg, *la modalité du jugement*, thèse qui ne traite que de l'affirmation : « Cela est », « ce rideau est bleu », etc.

Puisque la tâche de la philosophie est d'analyser les conditions et les exigences des certitudes spontanées ; puisque les philosophes, à la manière de Sisyphe et de Pénélope, recommencent toujours les mêmes travaux, on nous pardonnera notre tentative et l'on voudra bien donner audience à l'exposé de la méthode suivie. La tentative se justifiera, croyons-nous, et par la nécessité de revenir à des points de vue oubliés, en écartant les préjugés, et par l'évolution même de la pensée contemporaine.

Si l'affirmation des existants est quasi toute la philosophie, le problème est logique et métaphysique. Il est moral aussi, car on n'affirme l'existant que pour sa valeur, en agissant et pour agir. Mais le problème moral peut être davantage traité à part : du moins nous le croyons, et on voudra bien nous l'accorder. Il est évident aussi que l'affirmation des existants est un acte psychologique.

La méthode ira du concret à l'abstrait. Examinons d'abord, psychologiquement, comme un événement parmi d'autres, cet événement intérieur qui est l'affirmation d'un existant. L'étude psychologique du fait mettra en lumière ce par quoi il est plus ou autre qu'un fait psychologique. Dans l'évolution intérieure, continue, qualitative, des faits de conscience se dégagent les vérités logiques. Les vérités, en tant que telles, ne sont pas des faits psychologiques.

Une fois comprise la nature logique de la signification, de l'affirmation de l'existant, comment l'interpréter ?

Du psychologique au logique il y a, comme disent les géographes, une rupture de pente : pour remonter la vallée, on doit grimper sur un autre plan. Par rapport au psychologique, la vérité

logique est un irrationnel, dirait M. Meyerson (en ce qu'elle ne s'explique pas par l'enchaînement des causes psychologiques) : l'explication psychologique se heurte à une barrière qui n'est pas de son ressort. On est contraint de chercher des raisons d'être d'un autre ordre. C'est ce que M. Gaston Bachelard appelle une « ontologie morcelée ». Plusieurs interprétations sont ici possibles. Mais toutes ne cadrent pas avec ce qu'il faut expliquer, aussi bien avec le fait de l'affirmation de l'existant qu'avec sa signification rationnelle. Il est permis d'examiner ces soi-disant explications et de les rejeter. Entre la vérité logique et l'existant, il y a une rupture de pente comme il y en a une entre le fait psychologique et la vérité logique.

Sans doute, la possibilité reste toujours ouverte de tenir les ruptures de pente pour provisoires, de déclarer qu'un jour l'érosion parviendra à les user et à donner à toute la vallée le même profil d'équilibre : en attendant, on invente un nouveau système d'explication qui vaille pour toutes les portions discontinues de la vallée. Entendez ici qu'après avoir été obligé de recourir à des raisons d'être d'ordres différents, on déclare quand même qu'elles doivent toutes être du même ordre. Ce procédé qui ramène les ontologies morcelées à un système d'explication unique est l'Idéalisme. Il nous semble, au contraire, — et nous espérons le montrer — qu'entre l'affirmation logique et l'existant se dresse une barrière qui obligera toujours à passer sur un autre plan.

Nous aurions pu avancer par des analyses purement psychologiques, logiques, métaphysiques. Il nous a paru plus concret, plus précis, plus instructif, de nous mettre en présence de doctrines effectivement soutenues par des contemporains. Ces doctrines sont prises pour des « types » : par exemple, type du psychologisme, c'est à dire de la doctrine selon laquelle l'affirmation de l'existant s'explique entièrement en restant dans le domaine psychologique. Une telle méthode risquerait de donner à telle ou telle doctrine une valeur exagérée, ou un rôle historique trompeur, si l'on n'était prévenu qu'elles ne sont envisagées qu'à titre de types, en tant qu'elles incarnent les diverses hypothèses possibles pour expliquer le jugement d'existence, et c'est pourquoi on les a comme quintessenciées, laissant de côté tout ce qui ne concernait pas notre problème. Nous avons cru que ces discussions précises, visant des doctrines vivantes, permettaient d'arriver plus nettement aux conditions et aux exigences des certitudes spontanées.

Cette méthode a aussi le défaut apparent que la pensée, s'attachant successivement à divers systèmes, semble se mouvoir en zigzag ; elle a l'air de perdre de vue le but fixé d'avance. En indiquant au lecteur le fil qui le guidera, nous espérons échapper aux reproches qu'il eût fait à notre méthode.

LIVRE I

L'Existence

CHAPITRE I.

ASSOCIATION ET APERCEPTION. LA FONCTION DU JUGEMENT.

La logique se confond-elle avec la psychologie de l'intelligence ? En est elle absolument distincte ? Ou enfin, en est elle une partie ?

D'abord, il y a entre la psychologie et la logique la différence du fait au droit, du réel à l'idéal : « la psychologie décrit, la logique prescrit. Mais cette distinction est loin d'être claire ».

Ainsi M. Edmont Goblot pose le problème de la nature de la logique, de son rapport à la psychologie (1). Comme il le dit très justement, la distinction des deux disciplines, pour évidente qu'elle paraisse à la pensée commune, est loin d'être claire : penseurs et savants l'envisagent sous différents biais. Tantôt ils opposent, du premier coup, le fait et le droit : mais qu'est-ce qu'un droit, sinon une sorte de fait ? Tantôt ils opposent la constatation du contenu de la connaissance et des lois de sa structure ; ou l'instabilité des phénomènes intérieurs avec la nécessité des rapports des choses. C'est déjà opter pour un système métaphysique. Or choisir un système métaphysique, au début d'une science, semble inutile et imprudent : inutile, car les savants, physiciens, biologistes, etc., n'ont pas accoutumé d'opérer consciemment, au début de leurs sciences, ces sortes de choix ; imprudent, parce que l'attitude métaphysique devrait venir à la suite d'une réflexion sur la science, au lieu de la précéder.

Aussi le procédé nous paraît-il plus justifié qui, sans aucun pré-supposé, partant des données brutes de la connaissance, de celles-là qu'utilise la psychologie, discerne dans ces données, par une analyse purement scientifique, ce qui appartient à la logique. Ce procédé revient, en somme, à regarder les mêmes événements,

(1) *Traité de logique*, p. 13.

d'une part comme événements vécus, d'autre part comme affirmations, et à séparer ceux qui sont simplement événements vécus de ceux qui sont en même temps des affirmations. Affirmations de quoi ? De tout ce qui peut être affirmé : de ce qui existe, de ce qui peut exister, de ce qui doit exister, c'est à dire, de ce dont l'existence dépend d'une autre existence affirmée.

Il est clair d'ailleurs que la notion d'existence prête à bien des distinctions : pour le savant, ici, pour le logicien, il y a beaucoup de manières d'exister. On voit que le problème de la nature de la logique, au moins à son principe et dans la manière de le poser, ressemble à celui qui nous intéresse, à celui du jugement d'existence. Il nous sera donc permis de commencer en étudiant la nature de la logique.

I

ASSOCIATION ET APERCEPTION.

Personne ne s'est appliqué, avec un soin plus scrupuleux que Wilhelm Wundt, à décrire l'ensemble des données psychologiques, pour laisser surgir spontanément de leur chaos l'activité intellectuelle, et, une fois que celle-ci a révélé sa nature, pour en étudier les conditions et les produits. A suivre les exposés de l'Aristote allemand, à nous attacher à sa pensée manifestement perspicace et réservée, nous sommes certains de ne rien risquer : le point de départ est sûr, l'itinéraire sera prudent ; et ensuite il nous sera permis, dans le cas où ces analyses s'avèreraient par trop réservées, de poursuivre au delà du terme où elles aboutissent.

Wilhelm Wundt distingue deux classes de formations psychologiques complexes : représentations et mouvements émotifs. Classes inséparables sans doute : il n'est pas possible d'isoler des éléments solides dans la fluidité de notre vie intérieure ; toute connaissance évoque un sentiment et se fond en lui, comme tout sentiment vient d'un acte connaissant et s'y incorpore. Malgré tout, nous avons le droit de reconnaître, dans les deux faces de notre vie psychique, deux unités relativement autonomes et qui à leur tour font partie d'autres unités. Encore que les unités dont nous parlons soient, en un sens, composées, elles sont néanmoins irréductibles aux éléments intégrants : tout acte psychologique est une synthèse créatrice. Quels que soient les éléments qu'il s'assi-

mile, il les dépasse, il les transforme, et ce pouvoir créateur se manifeste surtout dans les régions supérieures de la vie de l'esprit. Nous l'allons tout à l'heure trouver comme première caractéristique de l'activité logique.

Puisque tout acte psychologique assimile des éléments préexistants en une synthèse supérieure, un principe gouverne l'esprit, « principe de l'accroissement de l'énergie », lequel s'oppose au principe de la conservation de l'énergie dans le monde physique : là, en effet, les composés ne valent jamais plus que la somme de leurs parties ⁽¹⁾. On voit aussi que la vie spirituelle est soumise à un principe de causalité, mais à une causalité dont l'usage scientifique est uniquement relatif au passé : le rôle du psychologue, de l'historien, du sociologue est de rechercher les causes et les conditions des effets, non de déduire ceux-ci, puisqu'ils ont la propriété d'accroître et de transformer leurs propres causes ⁽²⁾.

À l'inverse de la fonction spirituelle synthétique, nous usons aussi d'une fonction analytique, différenciatrice. Or l'une et l'autre sont au fond la même fonction, car l'une et l'autre sont créatrices. De même que la synthèse est autre que la somme des éléments, l'analyse est autre chose qu'une soustraction ou une division de parties statiques. En allant vers les éléments, on transforme leurs relations et on les transforme eux-mêmes : c'est ce que manifestent, par exemple, dans les représentations, la loi de Weber, et dans les sentiments, la loi de contraste. La séparation et l'opposition acquièrent une force, et cela encore n'a pas d'analogue dans le monde physique.

Dans ce courant de la conscience soumis à un rythme perpétuel d'analyse et de synthèse, à un rythme perpétuellement transformant et enrichissant, essayons maintenant, après avoir laissé de côté, au moins provisoirement, l'aspect émotif, de regarder couler la connaissance. Au sein du ce flux vont se montrer des formations relativement solides, comme des blocs de glace roulés par un fleuve. Wundt a toujours voulu appliquer à l'étude de la pensée le procédé génétique : regarder la pensée comme un « produit de la connaissance » ⁽³⁾. Point de vue qui semble d'abord paradoxal : connais-

(1) *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, III, ch. xxii (le paragraphe II, sur les principes de l'interprétation psychologique).

(2) *Ibid.*

(3) Voir, par exemple, *System der Philosophie*, II^{er} Abschnitt, vom Erkennen. Leipzig, 1907 (3^e éd.).

sance et pensée ne s'impliquent-elles pas ? Mais ne nous laissons pas arrêter par un cercle vicieux reposant sur des définitions abstraites : il s'agit, au contraire, de nous défaire de nos préjugés philosophiques, et, en voyant s'enfler et grossir la richesse des créations spirituelles, d'attendre le moment où apparaîtront, soit par synthèse, soit par différenciation, les formations de la pensée logique. Il s'agit donc, nous dit Wundt, d'étudier le développement psychologique de la pensée logique, d'isoler les caractères spéciaux que présentent les liaisons logiques, et de se rendre compte de ces propriétés, quand on les compare avec les autres formes de l'évolution des représentations. Wundt avertit même, dans l'Introduction de son *Traité de Logique*, qu'il passera de là aux formes universelles de la pensée, concept, jugement, raisonnement, et aux principes de la connaissance qu'elles supposent ⁽¹⁾. L'explication, soit des formes universelles de la pensée, soit des principes de la connaissance, ne consistera pas en un enchaînement purement formel : la Logique, en effet, est une partie de la Philosophie. ⁽²⁾ Sans doute, elle s'interdit les postulats métaphysiques : elle ne suppose pas à priori, par exemple, que la pensée est identique à l'être, mais elle ne s'interdira pas de répondre à cette question au terme de ses recherches ⁽³⁾. Ainsi donc, ne nous trompons pas, l'étude psychologique par laquelle Wundt entre dans ses travaux de logique ouvre la voie par laquelle nous devons, selon lui, continuer tout droit, à travers les formations les plus subtiles et les plus hardies de la pensée, jusqu'à l'être réel. Le jugement d'existence doit être trouvé comme un événement parmi d'autres dans le chaos du devenir psychique, et il doit être expliqué par l'ordre immanent que le regard exercé du philosophe sait apercevoir dans cet apparent chaos.

Le contenu de la pensée logique est évidemment représentatif : par là il s'oppose à l'autre face de la vie spirituelle, à la tendance (émotion, désir, vouloir, etc.). Assurément, le jugement peut s'appliquer à la similitude, à la différence de deux sentiments, mais l'objet immédiat est constitué par des représentations, lesquelles viennent des objets de la connaissance (pris au sens large de tout

(1) *Logik. I. Allgemeine Logik*, p. 9. Stuttgart, Enke, 3^e éd., 1906.

(2) *Ibid.*, p. 7.

(3) *Ibid.*, p. 8.

ce qui est connu : perception, mémoire, etc.). En mettant ainsi en lumière le caractère représentatif de la pensée, Wundt n'a pas l'intention d'introduire à l'avance une conception métaphysique sur le rapport de nos événements intérieurs avec des choses en soi. Wundt, il est vrai, est partisan d'un « Réalisme critique », mais le propre de cette attitude philosophique est précisément de n'admettre les données objectives que de manière provisoire, quitte à les ranger plus tard, si la critique l'exige, dans les formations subjectives. Nous restons sur le terrain psychologique : le rapport des faits de pensée logique à des objets ou soi-disants objets n'est pas autre chose qu'un fait.

Or le processus de connaissance d'où sortira l'acte de penser a deux marques : l'une, subjective, consiste en liaisons aperceptives, et là se décèle l'activité de l'esprit : l'autre, objective, consiste en liaisons associatives ⁽¹⁾. Il est inutile de faire remarquer encore une fois que subjectif et objectif ne s'opposent pas comme des choses, mais comme les aspects complémentaires d'un même acte : ces mots correspondant à peu près au « représentatif » et au « représenté » de Renouvier. Par contre, notons que, si l'association est définie comme une liaison des éléments de la conscience opérée par les forces immanentes à ces éléments, l'aperception est pareillement définie comme une liaison psychologique : seulement, au lieu de ressortir à l'action mécanique des éléments, elle opère une production nouvelle, soit par voie de synthèse créatrice, soit par voie de différenciation également créatrice. La pensée logique qui va sortir de l'aperception a donc pour caractéristique essentielle (et pour origine, et, sans doute, pour explication dernière) la spiritualité entendue au sens d'activité créatrice : ainsi est-elle située au milieu des courants purement mécaniques de la vie psychique. Voyons donc d'abord quels sont les processus de ces courants mécaniques, c'est-à-dire, de l'association, pour être mieux en mesure d'y reconnaître et d'en distinguer les faits d'aperception.

Aussitôt que nous entreprenons l'analyse des processus de l'association, la difficulté apparaît de les séparer radicalement de ceux de l'aperception. Celle-ci se trouve, en quelque sorte, préformée dans l'association. Au fond, toute l'évolution de la vie psychique est dominée par la grande loi de la synthèse créatrice : dès que l'association agrège des images les unes aux autres, le pro-

(1) *Ibid.*, p. 14 s.

duit diffère en valeur des éléments composants. Wundt distingue quatre espèces de ces produits de l'action mécanique de l'association. Il y a d'abord la combinaison. Un bruit, par exemple, un objet dans l'espace, une durée, composés d'éléments associés et que je pourrais séparer par l'analyse, ne sont pas une simple somme de ces éléments : déjà là le composé est de plus haute valeur que les composants. Pour parler comme les chimistes, il se fait une combinaison, non un mélange : combinaison qui peut-être intensive (son) ou extensive (tact, vue). Dans ce dernier cas, la, combinaison laisse discerner trois éléments principaux : lumière, signe local, mouvement ; mais l'un d'entre eux l'emporte sur les autres. Cette absorption des éléments par l'un d'entre eux est le fruit d'un acte d'aperception (1). Là donc où l'action mécanique des éléments semblerait être seule à agir, elle est en réalité déterminée par une activité spirituelle.

L'assimilation nous présente des éléments unis par l'association d'une manière où le mécanisme est davantage transformé dans son produit. Lorsqu'en lisant je ne remarque pas les lettres omises, les mots manquants, et que je les supplée inconsciemment, j'assimile la perception réelle à la représentation intérieure suggérée par elle. Ou encore, quand je rencontre ce personnage que j'ai vu hier, je le « reconnais », c'est à dire, je fusionne ma vision actuelle avec celle du souvenir, je les identifie, et je ne serais pas capable de les distinguer. C'est bien là un type classique d'association (association par ressemblance), et pourtant le produit de ce mécanisme est hétérogène à ses causes. Wundt appelle ce phénomène assimilation. Il mentionne en troisième lieu la « complication », dont le langage ou en général la mimique est un exemple notoire. Par liaison de représentations de domaines sensibles séparés (la parole, le geste) avec des émotions et des mouvements, surgit dans l'âme du spectateur-auditeur une seule pensée complexe : à l'inverse, le discoureur « complique », par la parole et le geste, une pensée qui reste en lui radicalement une.

L'association de souvenir, que Wundt mentionne en quatrième lieu, semble laisser aux éléments leurs propriétés indépendantes. Le « souvenir-pur », tel que M. Bergson l'oppose au souvenir-habitude, peut bien être rappelé par un mécanisme d'association (contiguïté, ressemblance) ; quand il réapparaît, il réapparaît comme

(1) *Ibid.*, p. 19.

passé et ne vaut qu'en tant qu'il a gardé son originalité d'autrefois. Ne croyons pas pourtant être en présence de morceaux du passé qui seraient transportés mécaniquement dans le présent comme des solides indéformables. Wundt nous avertit à juste titre que les lois de contiguïté et de ressemblance s'appliquent moins aux processus fluents qu'à leurs éléments ; elles expliquent beaucoup plus comment sont liées entre elles les parties du souvenir qu'elles n'expliquent, en sa structure actuelle, le souvenir rappelé. N'est-il pas évident que le souvenir, au moment où je le revis, n'est plus le total d'impressions passées qu'il est censé ressusciter ? Son unité est autre. Partout l'association laisse deviner, au dessus des éléments joints mécaniquement, une force d'un autre ordre qui agit en eux pour les recréer.

Cependant, si l'aperception est déjà obscurément présente dans tous les processus qui paraîtraient purement associatifs à une analyse superficielle, elle prend d'autres formes tellement diverses et à travers toutes sortes de phases où elle dévoile sa spiritualité, que nous avons le droit de mettre ses produits à part de ceux de l'association. L'aperception active (par opposition à celle qu'on peut nommer passive, parce qu'elle est simple), complexe, revêt deux formes : une forme imaginative, liaison d'images singulières, qu'étudie l'esthétique ; une forme logique, par le moyen de concepts, liaison d'éléments fournis à la fois par l'association et par l'aperception imaginatives. Nous bornons notre recherche à la seconde : nous n'avons pas besoin, en effet, de connaître toutes les architectures de la fantaisie pour voir la raison bâtir des édifices avec les matériaux imaginatifs. Or, les produits de l'aperception, quand on suit son développement du simple au complexe, se partagent en deux classes : produits simultanés et produits successifs. Nous les rangeons ici en tableau synoptique (1).

Produits de l'aperception	simultanés	{ agglutination synthèse concept
	successifs (pensée discursive)	{ simples (à deux membres). composés.

(1) *Ibid.*, pp. 33 s.

On voit, par ce tableau, que nous sommes presque arrivés à la pensée logique. Encore seulement deux formations qui la préparent. Ce sont : l'agglutination d'éléments qui conservent encore, plus ou moins, leur indépendance (par exemple un mot composé : porte-manteau), et la synthèse d'éléments dont la signification spéciale est oubliée (j'aimerai = amare habeo). Nous voici maintenant au concept. N'entendons pas par là une représentation schématique : le concept est précis ; ni un mot : le concept a précédé le mot, on peut le posséder clairement et oublier le mot. C'est un souvenir individuel susceptible de servir de substitut, grâce aux relations qu'il soutient avec d'autres représentations : par un choix plus ou moins naturel ou arbitraire, l'aperception active s'empare d'éléments aperçus plus clairement, comme le montre la formation des mots (fructus = ce dont on jouit, serpens = ce qui rampe, etc.). L'élément dominant, ainsi mis à part, garde ses rapports avec les autres et les suggérera quand on voudra. Le concept est donc « la synthèse, accomplie par l'aperception active, d'une représentation individuelle dominante avec une série de représentations liées » (1). Il est évidemment irréprésentable, puisqu'il a pour rôle de suppléer toute une série qui n'est pas objet d'aperception. Bien plus, cette série de représentations attachée à la représentation dominante s'obscurcit à mesure qu'on la néglige : on en vient à ne plus considérer directement que le mot évoquant le concept, ou même le signe écrit. En cet état d'appauvrissement et de maniabilité, le concept peut être manipulé par la pensée abstraite ; il est devenu une sorte de signe algébrique propre à signifier les rapports les plus généraux.

A l'aperception simultanée (concept) s'oppose l'aperception successive (jugement-raisonnement). Ici le logique se révèle par une marque caractéristique. Tandis que l'enchaînement associatif est indéterminé, illimité (je puis, en suivant mes associations, aller de n'importe quoi à n'importe quoi, et ne jamais m'arrêter), l'enchaînement aperceptif est essentiellement limité. Il est soumis à la loi de binarité (Zweigliederung), laquelle s'exprime dans le langage quand nous démembrons une proposition en sujet et prédicat. Il est facile de se rendre compte, en séparant toutes les articulations d'une phrase complexe, que chacun d'elles équivaut, pour le sens,

(1) *Ibid.*, p. 48.

à un jugement : toute phrase complexe est donc susceptible d'être rompue en un enchaînement d'aperceptions successives de type binaire. Tout acte logique est nécessairement dichotomique.

Il serait intéressant, si nous avions pour but de décrire psychologiquement la naissance de la pensée logique, de la regarder sourdre de matériaux associatifs ou au contraire se diluer en quelque sorte en eux ; de regarder aussi les actes aperceptifs s'enchaîner les uns avec les autres jusqu'à former tout un courant de représentations qui, à son tour, s'écoule comme le courant sensible des associations. Wundt y a mis tout son soin. Nous n'avons pas besoin de nous attarder dans ces descriptions minutieuses : c'est plutôt la manière de procéder, ce sont les vues générales qui nous importent. Nous voulons, en effet, voir la pensée logique, voir en particulier l'affirmation de l'existence se former au milieu de l'ensemble de la vie psychique : il n'est pas nécessaire, il serait impossible de mettre à part tous ceux des détails de cet ensemble, énumérés singulièrement, qui ne sont pas des affirmations.

Wundt s'attache donc à décrire le « courant des représentations ». Il montre d'abord qu'entre la pensée simultanée et la pensée successive, la limite est moins nette que ne le laisseraient croire les définitions statiques du jugement et du concept : le jugement parfois s'exprime en un seul mot : (en latin : *fero*) ; les mots qui évoquaient plusieurs concepts s'usent, et pour restaurer leur pouvoir évocateur, on leur substitue plusieurs vocables (*amavi* = j'ai aimé). L'unité de l'aperception se montre ainsi comme une unité de tension plus ou moins grande, unité qui est à son plus haut point dans les formes flexionnelles où le même mot représente tant d'idées (avec le sens de la racine, celui du mode, du temps, de la personne, de la voix, de l'action achevée ou inachevée, etc.), unité qui se désagrège dans nos langages analytiques. L'aperception, de plus, présente des nuances qualitatives : l'ordre des termes de la proposition la colore diversement : elle est plus intense et vivante, si le prédicat précède ; plus claire, quand c'est le sujet. Comparez, par exemple : « *Venenum Socrates laetus hausit* » avec « *Socrates venenus laetus hausit* ». Enfin, le courant de la pensée est rarement, très rarement uniquement aperceptif : il est à la fois aperceptif et associatif : le mélange des deux fonctions produit des enchaînements, des entrelacements que le psychologue sagace épuisera sa patience à débrouiller. Sans essayer de dévider les fils de cet écheveau effrayant, mentionnons les principales manières

res de s'y prendre. Le cas le plus simple est celui d'une aperception dont les deux membres sont formés par des associations : « Pierre et Paul prêchaient et écrivaient » (1). Les phrases complexes, à propositions relatives, subordonnées, offrent un mélange moins simple, mais où l'aperception sort de l'association encore plus visiblement, puisque tout aboutit à l'intuition exprimée par la proposition principale. Il y a ensuite des enchaînements aperceptifs et des entrelacements aperceptifs, les uns et les autres se terminant à une aperception nouvelle. Par exemple, la forme d'enchaînement que Wundt représente par les signes $\overline{AB} \overline{AC} \overline{AD}$ consiste à attribuer un même sujet diverses propriétés ; et la forme $\overline{BA} \overline{CA} \overline{DA}$ consiste à attribuer la même propriété à des sujets différents. Ce sont là des enchaînements, et qui, s'ils se répètent sur plusieurs séries, constituent la matière du processus inductif : des propriétés concordantes coordonnent ou subordonnent une représentation à une autre, et par là, un objet à un autre, et diverses propriétés appartenant à un objet donnent lieu à une règle générale, à une loi. Et si le courant de la pensée renferme déjà spontanément ces sortes d'enchaînements que la technique des sciences empiriques érigeria en méthodes d'invention, elle renferme aussi les entrelacements qui deviendront, pour la science rationnelle, la démonstration. Car la pensée aperceptive est portée à faire de tout enchaînement un entrelacement, de tout progrès une régression. C'est là le processus du syllogisme : la loi de binarité exigeant que l'acte aperceptif final ait deux termes, et le plus simple étant celui où la chaîne a déjà deux membres, nous obtenons la formule $\overline{AB} \overline{BC} \overline{AC}$, qui est celle du syllogisme. Nous n'avons ici que jeté les yeux sur les principaux modes de l'enchaînement et de l'entrelacement des actes aperceptifs : si nous songeons qu'ils se mêlent presque toujours de toutes sortes de combinaisons associatives, nous commencerons à nous rendre compte de l'effrayante complexité du courant de la pensée.

Et encore nous n'avons considéré ce courant qu'à un point de vue statique : nous l'avons considéré dans l'instant, nous l'avons immobilisé pour essayer d'y saisir ce qu'il révélait à cet instant même. Que serait ce si nous voulions en suivre le dynamisme ? Wundt s'y

(1) Avec les signes choisis par Wundt : $\overline{A-B} \overline{C-D}$. Le signe $\overline{\quad}$ représente l'association ; le signe $\frown$ représente l'aperception.

est appliqué, du moins en ce qui concerne ce que nous pourrions appeler sa contraction et son expansion, sa systole et sa diastole : tantôt, en effet, la masse des représentations, resserrant leurs rapports, se solidifie en une aperception unitaire, en un concept ; tantôt, au contraire, le concept éclate comme sous une pression intérieure très forte, et se partage en des éléments qui vont s'éloigner les uns des autres et continuent leur course. Le courant de la pensée, roulant des représentations qu'il entrechoque et dont les rapports mutuels changent, met ainsi en valeur leurs rapports, c'est à dire, on l'a vu, leur caractère conceptuel. Les séries enchaînées dont nous parlions tout à l'heure, ces aperceptions couplées, triplées, etc. dans lesquelles les mêmes propriétés appartiennent à des sujets différents, et qui fournissent des matériaux à l'induction, aboutissent facilement à l'unité d'un concept : on rassemble les propriétés identiques avec d'autres propriétés identiques réparties sur différents sujets, et l'on obtient ainsi un nouveau concept. Ainsi, se mouvoir, croître, etc., sont communs à toutes sortes d'êtres ; se mouvoir, croître, etc., est rassemblé dans le concept de vie. Et à l'inverse le concept se rompt en éléments qui ensuite sont enchaînés ou entrelacés. Parfois on se borne à partager le concept en ses parties : l'enchaînement est simple : AB AC AD.... Mais souvent l'acte qui opère ce partage met en lumière les rapports entre les éléments obtenus ; suivant quelle loi se suivent B, C, D ? L'esprit n'est satisfait que s'il transforme cet enchaînement en entrelacement, si surtout il ordonne des entrelacements rigoureux, c'est à dire des syllogismes. La conclusion syllogistique n'est d'ailleurs pas la seule forme du développement de la pensée qui soit engendrée par le concept. D'autres sont aussi importantes : outre celle que nous avons déjà mentionnée (partage du concept $\widehat{AB}$ $\widehat{AC}$ $\widehat{AD}$) et qui fournit la définition logique, Wundt attire notre attention sur celle du développement progressif (AB BC CD DE), et surtout sur celle où la division d'un concept donne lieu à d'autres divisions : c'est la formule de la classification logique ⁽¹⁾.

Nous voulions suivre fidèlement cet exposé du courant des représentations et de la pensée logique, tel que Wundt le donne dans

(1) Représentée ainsi : A $\overline{B_1 B_2 B_3 \dots}$ B1 $\overline{C_1 C_2 C_3 \dots}$ etc.

le premier chapitre de sa Logique. Mieux valait courir le risque de s'attarder à des observations inutiles, que de laisser échapper tels faits, tels caractères par lesquels le logique, encore retenu dans la gaine du psychologique, nous aurait révélé son essence. Jusqu'ici, l'opposition de l'aperception et de l'association nous a semblé être l'opposition même du logique et du psychologique, le logique étant renfermé dans le psychologique comme l'aperception est une sorte d'association, une association limitée et créatrice. D'autres caractères de l'aperception ont aussi été remarqués sur lesquels nous aurons à revenir. Mais l'aperception, en dégageant sa nature essentielle, n'en explicite pas du premier coup tout le contenu ni peut être même le principal. Wundt s'en est rendu compte : c'est pourquoi, après avoir extrait le logique du psychologique, il s'attache à en scruter davantage la nature dans un second chapitre intitulé : le développement des normes logiques, et qui est divisé en deux parties : caractères de la pensée logique — lois psychologiques et lois logiques.

Pour la première fois depuis le début de ces analyses, Wundt parle ici comme s'il voulait envisager le logique en lui-même, indépendamment du psychologique. Jusqu'ici, écrit-il, nous l'avons décrit comme « un domaine de l'expérience intérieure » ; or une telle description ne rend pas raison de l'extraordinaire valeur qu'a la pensée logique pour notre conscience. La pensée logique, en effet, dépasse le domaine de la psychologie et elle légifère dans toutes les régions des sciences. Et cette valeur de la pensée logique, qui lui donne son caractère normatif, s'exprime en trois marques essentielles : spontanéité, évidence, validité universelle. Mais comprenons bien ici l'attitude de Wundt, ne confondons pas son rationalisme timide et teinté d'empirisme avec la hardiesse des phénoménologues. En mentionnant les trois marques essentielles de la pensée logique, Wundt n'a absolument pas l'intention d'obtenir une vérité en soi, une « Wesensschau » à la manière de Husserl et de Külpe. Spontanéité, évidence, validité universelle ne sont pas censées atteintes par lui en tant qu'éléments d'une essence ; il n'y a pas lieu de se fixer dans ce qui est vu, comme si la manière dont on le voit n'avait aucune importance. Bien au contraire, spontanéité, évidence, validité universelle restent un fait de l'expérience intérieure dont la psychologie doit rendre compte ⁽¹⁾.

(1) *Ibid.*, p. 74.

Effectivement, la première des trois marques ne pourrait pas être plus totalement psychologique. La détermination précise de l'aperception, sa limitation nette par la loi de binarité, semblent se fondre ici dans le sentiment de la liberté intérieure. La pensée logique est une activité déterminée par des motifs. Selon que les motifs prédominent, ou que le vouloir prédomine, elle est association, ou aperception. En effet, la série infinie des motifs que le passé a déposés en nous ne peut jamais être parcourue : les motifs empiriques ne sont donc point contraignants ; pratiquement, nous croyons être maîtres de notre pensée et de notre action. Ainsi le déterminisme des motifs, c'est à dire des images associées, devient le propre de la vie intérieure en tant qu'elle n'est pas logique. C'est l'indéterminisme qui est le propre de ce qu'il y a de logique dans notre existence spirituelle. Rien d'étonnant pour l'historien de la philosophie qui est instruit du volontarisme de Wundt : celui-ci a toujours cru que la tendance est le fonds dernier des choses. Peut-être d'ailleurs n'est-il pas nécessaire de recourir ici aux croyances métaphysiques de Wundt : à rester sur le terrain psychologique, il est certain que la pensée logique échappe au déterminisme de l'association. Seulement, elle lui échappe en vertu de son propre déterminisme. Wundt, qui ne le note pas, semble donc caractériser le logique par l'irrationalité.

Heureusement, la seconde marque vient corriger ce que la première avait d'étrangement imprécis. « A un degré bien plus haut que n'importe quelle autre fonction psychique, la pensée porte en soi un caractère de nécessité interne, grâce auquel nous attribuons à ses liaisons une évidence immédiate ». Les impressions de nos sens se transforment, se succèdent de manière accidentelle ; l'association suit bien certaines règles, mais on ne trouve pas là de principes contraignants. Même les matériaux de la pensée logique se présentent avec toutes les marques de l'accidentel ; et si, parmi les représentations, l'une supplée les autres et domine dans le concept, il n'y a pas là de nécessité. Si donc la nécessité qui détermine l'évidence logique ne se rencontre, ni dans les matériaux que travaille la pensée, ni dans les formes spéciales de liaison que celle-ci choisit, si en somme elle n'est pas dans les processus de la pensée, elle est dans ses résultats. Pour prendre un exemple, en ce qui concerne le jugement $A = B$, il est indifférent, pour son évidence, de quelle manière je suis arrivé à le formuler, et même de quelle manière je le formule, que je dise $A = B$, ou $B = A$, ou

$A B = 0$. Ici l'évidence est immédiate, c'est à dire qu'elle apparaîtrait directement à l'intuition, mais l'intuition n'en est que la condition : elle a son fondement dans la pensée qui relie et compare. A plus forte raison pour l'intuition médiate. « Toute évidence immédiate peut bien reposer sur l'intuition, l'intuition elle-même ne peut pas être l'évidence ». « Dans les relations les plus simples des représentations, une évidence serait impossible en général, si elle devait sortir seulement de l'intuition. Comment pourrions-nous jamais juger que $A = B$... ? C'est d'abord la pensée reliante qui peut abstraire de ce qui ne convient pas à la comparaison, qui peut intentionnellement poser deux représentations comme identiques par rapport à une propriété, même si elles diffèrent sous tous les autres rapports » (1).

Par une telle analyse, nous arrivons, semble-t-il, au point décisif : quelle est la nature de l'évidence logique ? et, par conséquent, qu'est ce qui distingue essentiellement l'affirmation des autres faits psychologiques ? Mettons d'abord à part ce sentiment conceptuel qui accompagne l'évidence, et qui est un produit de l'action réciproque de la pensée et de son objet. Reste l'évidence elle-même, en tant que nous pouvons, par l'attention, fixer à part un phénomène intellectuel (2). Nous sommes en présence d'un « rapport établi par la pensée comparante entre les contenus de l'expérience donnés dans la perception interne et externe » (3). L'aperception, en effet, est essentiellement dichotomique, et elle dichotomise en référant prédicat à sujet. Encore une fois, nous sommes ramenés, pour caractériser la logique, à l'activité de la pensée. Tandis que le rapport qui constitue l'évidence est établi par la pensée, les autres liaisons psychologiques, coexistence, succession, association, s'attachent aux éléments du courant de la pensée. Si nous nous en tenions là, nous demeurerions dans le psychologisme, dans l'empirisme le plus radical ; et pour mieux décrire l'évidence logique en sa visibilité intérieure, nous en laisserions échapper le sens. Toujours perspicace et timide, Wundt sait que l'évidence est autre chose que ce qu'il dit ; mais cette autre chose, il déclare que c'est un postulat, à savoir « que les objets de la pensée,

(1) *Ibid.*, p. 80.

(2) Voir *Physiologische Psychologie*, III, p. 324-330 (Leipzig, Engelmann, 1911, 6^e éd.).

(3) *Logik*, I, p. 83.

représentations, sentiments, et leur contenu, soutiennent des rapports qui sont adéquats aux liaisons qu'établit la pensée » (1).

« Le contenu de ce postulat n'est pas l'évidence elle-même, mais l'existence des facteurs subjectifs et objectifs qui la rendent possible » (2). C'est dire que la définition du logique est renvoyée au terme de la science : on devra alors, pour commencer, se contenter de marques provisoires, à moins que la troisième, l'universalité, ne puisse servir de critère définitif.

On distingue, pour les lois de la pensée, une universalité subjective : les mêmes lois ont même valeur pour tous les sujets pensants — et une universalité objective : ces lois valent pour tout ce qui entre dans notre pensée. La première est une suite de l'évidence : nous n'avons donc pas à nous y arrêter. La seconde a besoin d'être interprétée et on ne l'interprète qu'en énonçant certains postulats. Laissons de côté l'interprétation métaphysique, avec son postulat que la pensée a une réalité dans les objets. Il nous faudra en tout cas admettre au moins l'hypothèse logique, avec son postulat que les objets sont une matière propre à ce que les fonctions de la pensée s'y appliquent, ou encore que « tout ce qui est objet de notre expérience est donné en une connexion intelligible. » (3). Ce postulat, il est vrai, ne se présente pas comme une exigence dont la justification serait à chercher ; du premier coup, au contraire, sa teneur indique la voie à suivre pour le justifier. D'une part, en effet, il a pour source la pensée, en tant qu'elle est le type de la connexion intelligible ; et d'autre part il exprime encore l'effort incessant de la pensée pour réaliser cette connexion (4).

En résumé, les lois logiques se distinguent des autres lois psychologiques en ce qu'elles possèdent l'évidence et l'universalité ; et cette évidence et cette universalité requièrent des conditions que nous appellerons normes de la pensée. La technique logique a pour rôle de trouver les formes appropriées aux rapports de la pensée évidents et universels.

(1) *Ibid.*, p. 83.

(2) *Ibid.*, p. 83.

(3) *Ibid.*, p. 86.

(4) *Ibid.*, p. 87.

CHAPITRE II

LE JUGEMENT D'EXISTENCE N'EST PAS UN ÉVÉNEMENT PSYCHOLOGIQUE MAIS UNE VÉRITÉ.

A mesure que nous suivions les efforts de Wundt pour reconnaître le logique précis engagé dans le chaos vague des faits psychologiques, nous éprouvions, malgré la rigueur et la réserve apparentes de la méthode, des surprises et des inquiétudes dont déjà quelques-unes ont été notées. Rassemblons-les brièvement, nous allons voir que toutes sont suscitées par le même motif. En mettant en lumière ce motif, nous éclairerons la voie où nous devons entrer.

Wundt a employé d'abord les critères les plus généraux ; il en a pris ensuite de plus spéciaux, de manière à resserrer progressivement et à atteindre enfin l'essence même de ce qui constitue le logique. Pour arriver au logique, il a d'abord envisagé l'évolution spirituelle pour l'opposer à celle des choses, il a ainsi caractérisé la causalité spirituelle, l'analyse et la synthèse qui ne manipulent pas des éléments figés, mais les récréent, et cela est très bien. De même, la méthode est très sage qui étudie tout le développement psychologique de la pensée logique, de manière à laisser se manifester comme spontanément les caractères qui différencient le logique et, parmi ceux-ci, ceux du jugement qui affirme l'existence. Après avoir judicieusement choisi la méthode, Wundt en fait ensuite un usage judicieux : tout le monde n'est-il pas d'accord aujourd'hui pour attribuer à la pensée logique, comme marque essentielle, l'activité créatrice ? Puis Wundt montre très bien, dans les processus de l'association, une préformation, une esquisse de l'aperception : combinaison, assimilation, implication, association de souvenir, unissent leurs éléments en une tension qui se fait plus serrée dans l'agglutination, dans la synthèse, pour aboutir à l'unité suprême du concept.

C'est ici que la manière de procéder devient plus discutable :

un nominalisme périmé se fait jour. Le concept serait une image dominante susceptible d'en évoquer d'autres : et souvent, dans la pratique, cette image dominante s'émousserait tellement qu'elle serait remplacée par un mot. Il semble bien que la psychologie contemporaine ait définitivement donné tort à cette théorie, et c'est pourquoi nous n'y insistons pas. Le jugement est présenté, assez étrangement, comme l'acte spirituel constitué essentiellement par deux éléments. Un logicien scolastique dirait avec raison que Wundt prend ici le propre pour l'essence. Il y a, en effet, bon nombre de représentations qui se scindent en deux selon une ligne de moindre résistance et qui ne constituent pas, de ce fait, des jugements : dès que je pense à Syracuse, je mets à part l'île d'Ortygie et les quartiers continentaux ; dès que je pense à Carcassonne, je sépare la Cité et la ville basse, et je ne formule pas, par là, des jugements. La binarité du jugement est évidemment une propriété extérieure qui a sa raison d'être dans une nature plus intime. Nous ne nous arrêtons pas non plus ici, pour porter la discussion sur le point essentiel, sur le défaut dont il faut avoir l'intelligence pour dépasser Wundt.

La description du courant de la pensée, prise par l'extérieur, en sa matérialité, est parfaitement exacte. Néanmoins, plus qu'auparavant, l'inquiétude s'accroît. Pour reconnaître ce qui est logique, Wundt se sert-il de critères logiques ? Pour nous faire entendre ce qu'est l'aperception, il nous la présente comme un phénomène de tension, s'opposant à la dissolution de l'association, à son rayonnement indéfini en tous sens. L'observation est juste, mais la tension volontaire aussi s'oppose à la dissolution de la rêverie, à l'irradiation des sentiments non surveillés. Nous attendions que l'aperception nous apparût, non comme acte volontaire, mais comme acte de connaissance. L'étonnement s'accroît, quand on est mis en présence de la formule $\overline{AB} \overline{AC} \overline{AD}$, formule qui recouvre d'abord certains groupements d'associations qui ne seraient pas des jugements. Qui nous dit que A est un sujet, que B et C et D sont des propriétés ? Il a fallu que les images A, B, C, D, fussent posées comme sujet et propriétés ; en un mot, que le caractère logique, le caractère de connaissance (nous prenons provisoirement ces mots comme synonymes), y fût introduit subrepticement. De même pour la formule $\overline{AB} \overline{BC} \overline{CA}$, elle n'est la formule du syllogisme que si nous mettons, dans les images, un syllogisme. Elle en est,

si l'on veut, l'enveloppe ou le substratum, elle ne le porte pas nécessairement. Le syllogisme est autre chose qu'un groupe d'images qui se suivrait dans ma pensée selon cette formule. En somme, les phénomènes psychologiques que décrit Wundt ne *signifient* pas toujours des opérations logiques. Là est le défaut formidable de ses analyses. Il ne décrit pas les opérations logiques en tant que logiques, les faits de connaissance en tant que faits de connaissance : le phénomène essentiel de la connaissance, la signification, lui échappe.

Or, c'est justement ce phénomène-là qui avant tout nous intéresse : le jugement d'existence est celui qui signifie l'existence d'un objet, c'est le type de la signification. Naturellement, quand Wundt étudie le passage de la pensée successive à la pensée simultanée et celui de la pensée simultanée à la pensée successive, il décrit les mouvements de contraction et d'expansion dont le rythme affecte toute la vie intérieure et n'a rien de spécifiquement logique. Le partage $\overline{AB}$ $\overline{AC}$ $\overline{AD}$ ne sera souvent qu'un partage d'images ; et s'il s'applique à un concept, il n'aboutit pas forcément à une définition. La définition est plus et autre. De même pour le développement progressif A $\overline{B^1}$ $\overline{B^2}$ $\overline{B^3}$ C'est l'enfant qui range les pièces du jeu de patience, c'est la ménagère qui dispose sur le rayon tous les pots de confitures ; il n'y aura classification que si une *intention* a fait choix d'un principe logique d'ordonnance. Signification, intention, voilà ce qui manque, et ce qui probablement est l'essentiel.

Sans doute, si Wilhelm Wundt vivait encore, et s'il lisait ces lignes, il répondrait que nous exigeons de ses analyses ce qu'elles n'avaient pas à fournir : leur rôle n'était pas de livrer le logique à l'état pur, mais d'indiquer les formations psychiques qui le recèlent en puissance. Le chapitre II de la première partie de la logique, sur les marques essentielles de la pensée logique, aurait ce rôle. Acceptons provisoirement cette réponse, encore qu'elle ne nous satisfasse pas, car le problème posé consistait à reconnaître, dans l'ensemble de l'existence psychologique, ce qui est logique, donc ce qui a les caractères essentiels du logique. Examinons si les trois marques proposées vont, elles, être non seulement propres au logique, mais essentielles à lui. La première, l'indépendance du logique par rapport aux motifs fournis par le mécanisme des associations, est une marque négative. Chose étrange, l'effort de Wundt pour assurer le caractère de rationalité de l'aperception

semble la livrer à l'irrationalité, à l'indéterminisme : si le logique échappe au déterminisme des associations, c'est parce qu'il possède son déterminisme propre, et c'est cela qu'il eût fallu nous dire. Le second caractère, l'évidence, consisterait en cela qu'il est le fait de l'activité de la pensée, et non de son contenu : en d'autres termes, l'évidence n'est pas un sentiment de clarté et de sécurité, mais le résultat de l'exercice de la pensée. Nous sommes persuadés que Wundt a raison, mais encore une fois il nous dit l'accident ou le propre, non l'essence : il nous décrit l'évidence par des traits qui ne disent pas ce qu'elle est, et qui peuvent s'appliquer à autre chose qu'elle. Le troisième caractère, l'universalité, consiste en des postulats que la pensée justifiera en s'exerçant et qu'alors on comprendra réaliser sa propre nature. De tout cela, la « signification », l'« intention », c'est à dire la nature même de la connaissance, est absente.

On comprend qu'au sortir des gares immenses de nos capitales, les groupes de wagons de marchandises soient formés d'après des principes empiriques : d'après le lieu de chargement, d'après les matières transportées ; mais quand on arrivera aux gares de triage, la répartition des voitures ne se devra faire que d'après la destination. Dans la formation de ses trains logiques, Wundt n'est pas arrivé aux gares de triage. Cependant, il savait très bien que seul ici, le principe de la destination vaut, et que les discernements empiriques, ce qu'on a appelé depuis le « psychologisme » logique, ne suffit pas. Dans son article « Psychologisme et Logicisme », paru en 1910 ⁽¹⁾, il remarque que la critique du psychologisme exécuté par Husserl est restée sans réponse : « en fait, écrit-il, on doit donner son assentiment, en tout ce qu'ils ont d'essentiel, aux reproches de Husserl contre le psychologisme en Logique » ⁽²⁾. Se rendait-il compte alors que les coups de Husserl atteignaient ses propres doctrines ? Il nous semble voir là encore ce trait de l'âme de Wundt : le philosophe qui comprend au delà de ce qu'il affirme, le savant timide qui, tout en situant son jugement au delà de l'expérience brute, n'ose pas le porter jusqu'aux limites de son horizon visuel. Ne nous bornant donc pas à remarquer l'insuffisance du psychologisme de Wundt, nous allons maintenant faire œuvre con-

(1) *Psychologismus und Logizismus*, article recueilli dans les *Kleine Schriften* I, pp. 511-635. Leipzig, Engelmann, 1910.

(2) *Ibid.*, p. 598.

structrice en nous aidant de ces pages de Husserl que le philosophe d'Iéna jugeait irréfutables. Naturellement, nous ne faisons pas ici besogne d'historien : nous n'entreprenons pas de donner une analyse du premier volume des *Logische Untersuchungen* ; nous ne voulons pas davantage reproduire la structure littéraire d'une doctrine dont nous sommes loin d'accepter toutes les thèses ; c'est plutôt l'esprit de l'œuvre dont nous nous inspirons, nous voulons nous placer à ses points de vue qui sont ceux de la philosophie éternelle. Quant aux effroyables analyses du second volume, nous en abandonnons beaucoup aux adversaires de Husserl. Il est possible, en effet, que souvent il ait perdu son temps à analyser le langage, à présenter comme des découvertes des truismes laborieusement obtenus par des subtilités. Reste quand même que Husserl a eu le mérite immense de décrire ce que c'est que le connaître, ce à quoi les logiciens ne songeaient plus.

I

Décrire le connaître, selon Husserl, c'est décrire le signifier. La logique est « la science des significations en tant que telles, de leurs espèces et de leurs distinctions essentielles, comme des lois (aussi idéales) fondées purement sur elles » (1).

Du premier coup, la logique, doctrine du connaître, est en face du problème de ce que vise le connaître, de son « intention », de l'objet de cette « intention », donc du jugement d'existence. On sait qu'Edmund Husserl est disciple de Brentano, dont la psychologie et la logique sont une théorie du jugement d'existence. Il ne sera pas inutile de rappeler brièvement cette théorie : en constater les erreurs nous aidera à ne rien mêler d'étranger au phénomène pur de la connaissance.

Le psychologue autrichien tient le jugement pour un élément psychique irréductible, à côté de la représentation et de la tendance : ce sont les trois faits psychiques élémentaires. Si le jugement est ainsi un donné irréductible, inanalysable, la tentative est vaine qui va à justifier les axiomes : on les accepte, comme on accepte le donné représentatif ou actif. Or, le jugement apparaît en sa nature simple, en son « intention » primitive, quand il est jugement

(1) *Logische Untersuchungen*, II, p. 93. Halle, Niemeyer, 1900.

d'existence, « il y a », jugement simple, puisqu'il n'a pas de sujet ⁽¹⁾. Les jugements composés, dont nous usons d'ordinaire dans la science et dans la vie courante, renferment évidemment le jugement simple, et le logicien doit montrer comment ils s'y ramènent. Brentano emprunte donc, à l'arsenal de l'ancienne logique, les instruments connus de transformation : seulement, comme on va le voir, la transformation n'aura plus pour but, ainsi que dans les écoles du moyen âge, d'avoir des formes diverses de jugements équivalents : ici on change le contenu. « Tous les hommes sont mortels » devient « il n'y a pas d'homme immortel ». « Quelques hommes sont instruits » devient « il y a des hommes instruits ». « Si un homme agit mal, il se fait tort », devient « il n'y a pas d'homme agissant mal qui ne se fasse tort ». Deux opérations logico-grammaticales sont requises par ces transformations : changer le prédicat en attribut, et changer le jugement positif en négatif, la copule devenant prédicat. Pour le jugement catégorique particulier, il suffit de faire du prédicat l'attribut ; pour le jugement catégorique universel, il faut, de plus, appliquer la double négation ; pour le jugement hypothétique, il a besoin, en sus des deux opérations précédentes, d'être changé en jugement catégorique.

Il ne s'agit pas là d'un jeu grammatical ou d'un exercice dialectique. Les anciennes logiques voyaient, dans les transformations que nous venons de mentionner, des jugements équivalents, parce qu'elles se plaçaient au seul point de vue de l'extension de la *quantité*. Or la logique existentielle de Brentano cherche à atteindre, dans le jugement primitif, le contenu qualitatif réel que des motifs de commodité ont obscurci dans les formes grammaticales usitées : elle veut être une logique de la *qualité*. D'après la logique de la subsomption quantitative, la copule est le simple signe de l'attribution prédicative : toute la signification logique du jugement consiste dans le rapport quantitatif de deux concepts englobés l'un dans l'autre. D'après la logique existentielle, cette signification consiste dans la signification du verbe « être » en tant qu'exister, signification effacée dans la copule, mais en réalité indestructiblement originale. L'opposition des deux logiques n'apparaît

(1) *Empirische Psychologie*, I, Buch II, Kap. 6-7, (1894). On trouvera un bref exposé et une discussion de la logique de Brentano dans l'article cité de Wundt, *Psychologismus und Logizismus*, dans la section intitulée : *Psychologische Vorstellungs- und Existentiallogik*.

pas nettement à celui qui considère du dehors les transformations des jugements, que les Scolastiques opéraient de même ; elle saute aux yeux, quand on arrive au jugement impersonnel « il y a », car l'ancienne logique veut supposer ici un sujet sous entendu, la logique existentielle déclare qu'il n'y en a pas, parce que le jugement primitif est un acte simple. L'une ne connaît du verbe être que la fonction copulatrice ; l'autre n'en connaît que l'existence au sens plein. Si l'on emploie les signes de la logistique, pour l'une, être se représente par $\supset$ ou $<$; pour l'autre, être se représente par ε .

Ce rapide exposé suffit pour apprécier aussitôt les excès de la logique existentielle. Aussi bien le signe $<$ que le signe ε ont leur emploi légitime et représentent des opérations de pensée irréductibles : il y a des jugements qui consistent à subsumer un concept à un autre, il y en a d'autres qui consistent à affirmer qu'une chose existe. — Puis, en tenant le jugement pour un processus élémentaire, en supposant le jugement d'existence à côté de toute représentation, Brentano a trouvé un moyen trop aisé de justifier les axiomes et les affirmations. C'est une philosophie avec *deus ex machina*. — Encore, parce que le jugement est un processus élémentaire, et que le jugement d'existence accompagne toute représentation, la logique se trouve dans chaque fait de conscience, tous les faits psychologiques sont logiques. Nous n'avons pas ici à protester au nom de la psychologie contre cet intellectualisme forcené ; mais nous devons remarquer, en tant que logiciens, que la logique est identifiée avec la psychologie, et que Brentano s'abandonne ainsi à l'empirisme : il lui est trop facile d'accepter, comme soi-disant données logiques, des faits de conscience quelconques, et de leur appliquer les méthodes de la « réflexion naïve ». Pour tous ces motifs, la logique existentielle ne nous retiendra pas plus longtemps. Nous comprenons que, même après Branteno, Husserl avait encore tout à faire quand il prenait pour programme : chasser la psychologie de la logique. Le programme était juste. Heureux si le vainqueur n'eût pas voulu continuer la guerre en chassant la psychologie même de chez elle !

II

Le programme de Husserl, qui est le nôtre, est souvent compris à faux. Il ne s'agit pas de situer la logique en dehors de la conscience : Husserl n'a jamais eu l'idée absurde que les vérités de la connais-

sance ne seraient pas effectivement l'objet d'affirmations dans des âmes individuelles. Il ne s'agit pas d'un monde métaphysique, d'idées platoniciennes, en dehors de l'expérience : bien au contraire, c'est une « phénoménologie » que l'on construit, la description d'un état de choses. Cependant, cette description phénoménologique sort totalement des cadres du psychologisme empirique. Celui-ci envisage les processus de connaissance comme des faits vécus : le logicien les doit envisager comme signifiant une vérité. Le psychologue ne connaît que la machine à calculer ; le logicien connaît les règles de quoi dépend la vérité du calcul. A peu près tous les logiciens du xix^e siècle, que ce soient Stuart Mill, Bain, Lipps, Sigwart, Schuppe, Meinong, Wundt, ont confondu la machine à calculer avec les règles du calcul ; la connaissance n'est pas pour eux une vérité, mais un événement. Il nous faut dissiper, et de toutes les manières possibles, cette confusion, et la dissiper directement, et montrer les absurdités qu'elle entraîne, ainsi que les préjugés insoutenables sur lesquels elle s'appuie (1). Alors seulement, quand le jugement sera pour nous l'affirmation d'une vérité, nous aurons le droit d'envisager le contenu de cette vérité, l'existence.

Quoi de plus absurde, quand on y réfléchit, que de confondre les lois psychologiques, comme contenu causal, agissant, avec la connaissance de ces lois ? que de confondre la loi, comme membre de la causation, comme anneau de la chaîne des causes, avec les règles idéales de la causation ? La machine à calculer, quelque admirablement construite qu'elle soit, est-elle identique avec les théorèmes de l'arithmétique et avec les règles de son calcul ? L'homme qui raisonne parfaitement selon le mode Barbara est-il le mode Barbara ? Les logiciens psychologues ignorent ou méconnaissent la distinction entre loi idéale et loi réelle, entre régulation normative et régulation causale, entre nécessité logique et nécessité réelle, entre principe logique et cause réelle. Pour eux, en effet,

(1) La logique scolastique, avec ses distinctions précises, séparait nettement le point de vue de la vérité de la connaissance et celui de son mécanisme. Les philosophes néoscolastiques, préoccupés par les sciences expérimentales et par le Positivisme, ont beaucoup plus considéré la connaissance comme mécanisme que comme vérité. Au contraire, M. Maritain a exposé excellemment le rôle « intentionnel » de la connaissance. (*Les degrés du savoir*, pp. 215. Paris, Desclée de Brouwer, 1932).

la question de la manière dont on doit raisonner se ramène à celle-ci : « comment faut-il raisonner pour atteindre tel but ? » et celle-ci à son tour se ramène à l'autre : « comment, en fait, atteint-on ce but » (1) ?

Si les lois logiques avaient leur source dans l'expérience psychologique, elles devraient être des lois du devenir psychologique et supposer l'existence des événements psychologiques. Or, elles diffèrent du tout au tout des lois qui ont une « matter of fact », de celles, par exemple, de la physique et de la chimie. Elles ont, en effet, une exactitude absolue excluant toute possibilité de retouche ; elles ne sont pas l'une des innombrables possibilités théoriques entre lesquelles l'expérimentation décide, mais la vérité une qui exclut toute autre possibilité. Pour les envisager comme données empiriques, comme vérités « humaines », relatives à notre intelligence, il faut faire violence à cette intelligence elle-même : M. Goblot, pour qui les lois logiques sont simplement les lois de fait d'une intelligence qui ne serait pas troublée dans son exercice, déclare que si l'on doute des principes logiques, c'est à dire si on les tient pour relatifs à notre structure mentale, on renonce par là même à penser (2). C'est dire qu'elles nous apparaissent comme l'unique possibilité d'affirmer, comme la vérité une.

En vain le psychologue essaiera-t-il de se tirer d'affaire en prétendant que si les lois logiques ne sont pas tirées de l'expérience, elles sont une construction de la pensée dans son effort pour s'adapter à l'expérience. Car il continuerait ainsi à confondre les conditions de fait avec les principes : les lois logiques ne se rapportent pas à des faits en tant que tels, elles se rapportent à des vérités. Soutenir jusqu'au bout que les lois logiques concernent les faits est une gageure si risquée que bien peu de psychologues l'ont tentée, et ceux qui l'ont tentée ont prouvé, par l'absurdité des applications, l'absurdité de leurs principes. Ils doivent en venir à considérer les axiomes logiques pour des lois de coexistence et de

(1) « Die Frage, was man thun solle, ist immer zurückführbar auf die Frage was man thun müsse, wenn ein bestimmtes Ziel erreicht werden solle ; und diese Frage wiederum ist gleich bedeutend mit der Frage, wie das Ziel thatsächlich erreicht werde. » (LIPPS, *Grundzüge der Logik*, § 1). On trouve une manière de voir analogue chez GOBLOT, *Traité de logique*, p. 29, « les conditions de la vérité sont les conditions des opérations intellectuelles qui construisent le jugement vrai. Or ces conditions sont psychologiques. »

(2) E. GOBLOT, *Traité de logique*, p. 328.

succession, pour des lois qui rendraient compte de certains faits appelés vérités. Selon Heymans, la loi de non-contradiction est une loi naturelle de la pensée, « de telle sorte qu'en fait seul le non-contradictoire peut-être affirmé » (1). Selon le même auteur, la formule $MaX + MaY = YiX + XiY$ (c'est à dire, dans un syllogisme, deux jugements affirmatifs à sujet universel donnent deux jugements particuliers où les prédicats des prémisses entrent comme sujet et comme prédicat) équivaut à une formule chimique : on la vérifie par expérience en écartant les influences perturbatrices de la passion, de la distraction, etc. Mais, avec cette manière de justifier les raisonnements valables (c'est la manière de M. Goblot), l'empiriste oublie aussi que la conclusion erronée est justifiée de même par une nécessité inhérente à l'exercice de la pensée, et que parfois au contraire la conclusion vraie n'est pas accompagnée de cette contrainte intérieure.

Eux aussi, Sigwart et Benno Erdmann sont persuadés que les normes de la logique ne peuvent pas être connues autrement que par l'étude des forces naturelles et des formes de fonctions qui doivent être régies par ces normes (2). Et ils sont fidèles à cette conception jusqu'à l'appliquer au jugement d'existence, ce qui pour nous est souverainement important. Pour que notre pensée soit nécessairement et universellement valable, Sigwart assigne deux conditions : 1. que les éléments du jugement soient déterminés, c'est à dire intelligiblement fixés, 2. que l'acte du jugement vienne des présupposés de manière nécessaire, c'est à dire par une nécessité psychologique. Ainsi, le principe de non contradiction est une « loi fonctionnelle, une forme fondamentale du mouvement de notre pensée ». L'être objectif fait partie, naturellement, du mouvement de notre pensée : nous l'attribuons aux représentations que nous produisons avec la conscience de leur nécessité, et, dès que nous posons quelque chose comme existant, nous estimons que tous les êtres pensants de la même nature que nous le posent avec la même nécessité (3).

Extrêmes et inévitables conséquences du psychologisme : l'im-

(1) *Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens*. (2 Bände, Leipzig, 1890, 1894) (citation empruntée à Husserl).

(2) SIGWART, *Logik*, I³, p. 22.

(3) SIGWART, *Logik*, I², p. 8.

possibilité d'admettre les contradictions équivaut à celle de supprimer le poids de mon corps, la nécessité d'affirmer qu'un objet existe équivaut à celle de manger pour travailler. L'impossibilité ou la nécessité d'affirmer, si ce sont une impossibilité ou une nécessité d'opérations, est aveugle, en dehors de la logique : en quoi les conséquences fausses, les associations incohérentes sont-elles moins nécessaires, comme opérations, que la conséquence vraie ? L'impossibilité du faux n'est pas l'impossibilité que nous disions le faux, mais que le faux soit ⁽¹⁾.

III

Envisager les vérités comme des événements psychologiques n'est pas seulement une confusion grossière, c'est adopter une attitude qui est exclusive de toute science. Celui qui adopte cette attitude formule une théorie qui détruit les fondements de toute théorie, et donc de soi-même. Le livre IV de la Métaphysique d'Aristote garde toujours, contre les Sceptiques, sa jeunesse et sa force, en montrant que leurs propos sont une démente. Le psychologisme logique, s'il est clairement compris, distingue la vérité humaine d'une inconnaissable vérité pure. Contre ce scepticisme, Husserl à repris à bon droit, en les transposant, les arguments du Stagirite, dans le chapitre VII du tome I de ses « Recherches » (ch. VII : le Psychologisme comme relativisme sceptique).

Toute théorie a la prétention d'être la vérité et d'être en mesure de justifier cette prétention. Toute théorie est faite de lois qui reposent sur les concepts qui composent le concept d'unité théorique, par exemple, concepts de vérité, de proposition, d'objet, de relation, etc. La première condition de possibilité d'une théorie concerne la connaissance : condition noétique. La seconde condition concerne la structure réelle de la théorie : appelons la condition objective. L'une et l'autre apparaissent évidentes : personne ne les niera. Tout au plus dira-t-on qu'en parlant ici d'évidence, ou en énonçant ce que c'est qu'une théorie, on se donne, par un

(1) Une des sources de l'erreur psychologue est la difficulté d'employer un langage de nature exclusivement logique, non psychologique. Quand Husserl dit que l'impossibilité des contradictoires n'est pas celle d'une opération, mais d'une « Behauptung », il use d'un mot qui pourrait encore signifier une opération. C'est pourquoi nous nous sommes écarté ici de sa terminologie.

cercle vicieux, la vérité logique qui est en question. C'est l'argument ressassé des Sceptiques. On y répond qu'il est impossible de ne pas employer les concepts avant d'avoir critiquement établi leur nature exacte ⁽¹⁾, et qu'on est, par contre, presque toujours contraint d'éclaircir un concept avant d'être arrivé à sa place naturelle : « la recherche se meut donc comme en zigzag » ⁽²⁾.

Or, quand on tient les vérités pour des événements psychologiques ; quand on dit, comme tant de philosophes, pragmatistes ou autres, que la Vérité est la vérité humaine, ou l'on ne dit rien, ou on laisse la possibilité ouverte que la Vérité soit autre pour une autre espèce que la nôtre. Et cette proposition, qui est fondamentale dans la théorie, supprime la possibilité de la théorie, puisqu'elle même prétend être simplement vraie. L'absurdité de cette contradiction, l'absurdité des conséquences échappe, parce qu'on y ferme les yeux ; c'est l'attitude des Pragmatistes, des Psychologistes, et ils considèrent l'attitude contraire pour archaïque et inélégante. Le logicien n'a pas le droit de fermer les yeux ; il doit examiner, sans parti pris, tous les sens possibles d'une affirmation, et si tous les sens possibles sont absurdes, il rejette l'affirmation.

Qu'entend-on au juste, en effet, quand on déclare que la Vérité est humaine ? Veut-on dire qu'en fait il pourrait y avoir des êtres dont le devenir psychique ne serait pas réglé par la logique ? C'est déjà vrai en partie pour nous, puisque nous sommes capables de mensonge et d'erreur. Veut-on dire que, dans la conscience de ces êtres, les vérités, telles que nous les concevons, ne sont pas compatibles avec leurs conséquences, telles que nous les déduisons ? Une telle hypothèse, si, comme il est clair, elle tient la conscience de ces êtres et la nôtre pour des consciences de valeur égale, tient nos vérités pour des faits qui ne dépendent pas d'autres vérités en tant que telles, mais d'autres faits. Les vérités deviennent des causes et des effets. *Mon* jugement $2 \times 2 = 4$ est causé par d'autres jugements *miens*, ce n'est pas la vérité $2 \times 2 = 4$ qui est prouvée par d'autres vérités. La notion de vérité, de dépendance logique de vérités, a complètement disparu. Vouloir donner à la vérité une détermination temporelle n'a de sens que si l'on se rap-

(1) *Logische Untersuchungen*, II, p. 17.

(2) *Ibid.*, p. 18.

porte à un fait que la vérité établit : par rapport à la vérité elle-même, c'est un non-sens ⁽¹⁾.

Les conséquences du relativisme de la vérité humaine ne s'arrêtent pas à la suppression de la vérité et du système idéal des vérités. A ce système, en effet, correspond l'unité objective totale, le monde est un système de vérités. Et comme le moi fait partie de ce système, il disparaît aussi.

Nous avons parlé, dans les pages précédentes, tantôt comme si le relativisme de la vérité était individuel, tantôt comme s'il était spécifique. L'un et l'autre, en effet, sont des espèces du relativisme général qui tire des faits les principes logiques. Ce relativisme là, disions-nous au début de ce paragraphe, est une théorie qui détruit les conditions de toute théorie, donc d'elle-même. Le lecteur est maintenant en mesure d'apprécier. Une affirmation qui va contre les principes qui fondent la signification de la vérité, se détruit. Une démonstration qui va contre les principes qui fondent la signification du rapport de principe à conséquence, se détruit. Une théorie relativiste se détruit donc elle-même, puisqu'elle fait de la vérité un événement.

IV

Décrire l'acte de connaissance complètement, sans parti pris, sous ses deux faces, et comme acte immanent s'accomplissant dans une conscience, et comme « intention », comme vérité ⁽²⁾, exige un détachement des préjugés métaphysiques et une précision de langage dont la plupart ne prennent pas la peine. On échange donc, sans même s'en douter, l'image sur le miroir avec la substance du miroir. De plus, le besoin d'expliquer, qui se satisfait à bon compte en identifiant, et en identifiant ce qui paraît le plus proche, tend

(1) « Bei der Wahrheit giebt die Rede von zeitlicher Bestimmtheit nur Sinn mit Beziehung auf eine durch sie gesetzte Thatsache (falls sie eben Thatsachenwahrheit ist), nicht aber mit Beziehung auf sich selbst. » HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, I, p. 119.

(2) Dans ce quatrième paragraphe, nous nous inspirons du ch. 8 du tome I des *Logische Untersuchungen*. Ce chapitre porte sur les préjugés psychologues. HUSSERL a encore repris la question au début de la seconde partie (de la logique formelle à la logique transcendentale) de la *Formale und transzendente Logik*, p. 133-156. Halle (Saale), Niemeyer, 1929.

naturellement à ramener le rapport intentionnel à l'acte immanent dans la conscience, la vérité à l'événement psychologique. M. Meyerson pourrait joindre cet exemple à ceux qu'il a donnés de l'explication. Les préjugés psychologues sont ainsi incroyablement tenaces, il y a donc lieu de les déceler l'un après l'autre.

Premier préjugé. La logique est pour diriger des opérations psychologiques : ses règles doivent donc être fondées sur la psychologie. Les lois normatives de la connaissance ne peuvent être obtenues que par la psychologie de la connaissance : ce sont des lois de faits ; la vérité est donc un fait psychique.

Le sophisme caché dans ce premier préjugé se manifeste, si l'on porte son attention directement sur les lois qui servent en fait à diriger la connaissance. Par là même qu'on s'applique à en démenteler le fonctionnement empirique, on se trouve en face des lois qui renferment simplement la pensée de cette direction et l'expriment universellement. Le principe du syllogisme $(a < b) (b < c) < (a < c)$, qu'on l'entende en compréhension ou en extension, exprime une dépendance entre des vérités, dépendance sur laquelle se règle le fonctionnement de ma pensée. L'égalité $(a+b)(a-b) = (a^2-b^2)$ est une relation entre des grandeurs, et c'est sur cette relation que se règlent mes calculs numériques. Fonder la relation logique $(a < b) (b < c) < (a < c)$ et la relation mathématique $(a+b)(a-b) = (a^2-b^2)$ sur des opérations de pensée dirigées par elles est un cercle : non pas, à proprement parler, un cercle vicieux démonstratif, mais un cercle vicieux réflexif, qui consiste à vouloir établir une vérité par les opérations empiriques dont le sens suppose cette vérité.

Second préjugé psychologue. La logique étudie, en fait, des phénomènes psychologiques. Que sont le concept, le jugement, le raisonnement, sinon des phénomènes psychologiques ? Les lois de phénomènes psychologiques sont évidemment psychologiques, donc des lois de faits. Les lois logiques sont donc des lois de faits, les vérités sont des faits.

Le sophisme est le même que tout à l'heure : confusion entre la loi qui règle efficacement des actes et la loi qui exprime une relation entre des vérités. L'arithmétique aussi, et l'algèbre, etc., étudient des phénomènes psychologiques : compter, additionner, résoudre une équation, etc. Cependant l'arithmétique diffère de la logique, encore que toutes deux dirigent des actes psychologiques, et l'on ne soutient guère sérieusement qu'arithmétique, algèbre et logique

soient des chapitres de la psychologie. L'arithmétique n'a pas pour objet l'acte empirique de nombrer, mais le nombre, « idée », « species » idéale ⁽¹⁾ dont les actes de compter sont des cas singuliers. De même pour la logique. Et cependant, aussi bien pour les espèces arithmétiques que pour les espèces logiques, nous devons remarquer que si les actes de nombrer et de juger en sont des cas singuliers, ces cas n'entrent pas, à vrai dire, dans l'extension des espèces. Le nombre ne renferme pas dans son extension les numérations effectuées par Pierre, Paul et Jacques, mais le nombre entier, le nombre fractionnaire, etc. Le jugement ne renferme pas en son extension les affirmations de Socrate, de Platon, etc., mais le jugement narratif, descriptif et explicatif, ou telle autre division. En somme, loin que la logique étudie des phénomènes psychologiques, il faut maintenir nettement la démarcation entre la connaissance à caractère anthropologique et l'unité du contenu objectif de la connaissance, entre le jugement comme acte de tenir pour vrai (*Fürwahrhaltung*) et le jugement comme unité idéale de signification (*ideale Bedeutungseinheit*) ⁽²⁾. La logique n'analyse pas des groupes collectifs en leurs composants individuels, mais des formes d'unités intentionnelles en les unités qui en dépendent ⁽³⁾. Le principe de non-contradiction, par exemple, n'est pas un principe formant un groupe collectif de jugements individuels, mais il s'applique aux contenus de tous les jugements.

Troisième préjugé psychologiste. La logique, doctrine du vrai, est inévitablement doctrine de la possession du vrai, c'est-à-dire de l'évidence et de ses conditions. La logique est la psychologie de l'évidence, et les vérités qu'elle étudie sont des faits psychologiques. Telle est, au moins dans certaines pages de sa logique, l'attitude de Wundt, qui confond à peu près l'évidence avec l'universalité de valeur. Il distingue, il est vrai, une universalité subjective, effet de l'évidence, et une universalité objective, laquelle repose sur ce postulat que l'expérience est intelligible, que les lois de la pensée s'appliquent à elle ⁽⁴⁾. Il écrit ailleurs que « les lois de la

(1) Ces mots sont employés ici phénoménologiquement, non métaphysiquement.

(2) *Logische Untersuchungen*, I, p. 173.

(3) M. L. Brunschvicg a admirablement mis en lumière la distinction entre l'analyse empirique et l'analyse rationnelle : *L'orientation du rationalisme*, dans la *Rev. de métaphysique et de morale*, juil. 1920, p. 274.

(4) *Logik*, I, p. 84.

pensée sont en même temps les sources de l'évidence et ses formes les plus originales » (1). Théorie ambiguë, qu'on a peur de mal saisir, à cause du postulat qu'elle implique, mais qui semble bien être de nature toute psychologique. Höfler et Meinong ont traité de la logique comme équivalant à une doctrine de l'évidence (2).

La discussion des deux autres préjugés nous permet d'aller plus vite avec celui-ci. La distinction à faire est aisée : la vérité logique, A est vrai, diffère absolument de la situation psychologique : « il est possible que quelqu'un juge que A est vrai, tous jugeront que A est vrai. » L'évidence n'est pas la vérité, car la vérité est « une Idée, dont les cas particuliers sont, dans le jugement évident, des faits d'expérience actuels. » (3).

V

Les discussions qui précèdent suffisent, croyons-nous, à justifier la conclusion cherchée. Ayant à traiter du jugement d'existence, du jugement qui est le type parfait de la relation intentionnelle, nous le devons étudier, non comme événement d'une conscience, mais comme vérité. Et l'étudier comme vérité, c'est l'étudier en sa signification. Toute doctrine qui, sous prétexte de justifier le connaître, le signifier, le supprime, est à rejeter. Il s'agit pour nous simplement, comme dit très bien Husserl, d'obtenir « la connaissance, la claire intelligence de ce que le penser et le connaître est en général, de ce en quoi consiste proprement sa prétention au droit de l'objectivité » (4).

(1) *Kleine Schriften*, I, p. 626.

(2) HÖFLER et MEINONG. *Logik*. Wien, 1890.

(3) HUSSERL, *op. cit.*, I, p. 190.

(4) *Op. cit.*, II, p. 19.

CHAPITRE III

L'ÊTRE INTENTIONNEL.

I

A tort ou à raison, nous distinguons, dans le domaine de l'expérience totale qui pour nous est l'Univers, certains faits qui ne sont que faits : nous leur attribuons l'être. A d'autres, nous attribuons, en plus, de représenter un autre être. Les analyses idéalistes de Philonous se heurtent à la barrière opaque de la portion du donné qui a l'être sans la connaissance. Le mouvement du porteplume que je tiens à la main me semble appartenir à cette portion-là du donné ; il me semble, par contre, que l'acte intérieur, s'accomplissant en moi, par lequel je perçois ce porteplume, d'une part a de l'être, et d'autre part a en soi comme un autre être. Acceptons, telle qu'elle se présente à la conscience, cette opposition fondamentale, pour mieux mettre en lumière les caractères phénoménologiques du connaître. Ce ne sera que préciser, ou mieux, ranger en catégories distinctes, les résultats acquis par les précédents chapitres. Pour reprendre la formule de Husserl, ce sera décrire le connaître en sa prétention à l'objectivité.

1. Le phénomène de connaissance possède une double réalité, que nous pourrions appeler réalité du premier degré — réalité du second degré. Il appartient au système des actions et réactions déterminées les unes par les autres qui forment la trame de ma vie intérieure ; il fait partie, par conséquent, des matériaux qu'étudient les psychologues. Il se passe en moi, il est immanent au sujet que je suis, il s'achève en moi. Par ailleurs, il a une existence qui n'est pas la mienne, il appartient à l'Univers *selon des rapports qui ne sont pas ceux des événements de ma conscience* : à ce titre, il a une signification, une vérité, il fait partie des matériaux qu'étudient le logicien et le théoricien de la connaissance.

2. Pour nier cette opposition, il faudrait prétendre que l'acte de connaissance est simplement un acte qui est lié mécaniquement à un autre acte, un phénomène qui, par association ou de quelque autre manière, en fait naître un autre, et rien de plus. Il n'y aurait pas à distinguer des actes qui sont et des actes qui sont et signifient : il y aurait simplement des phénomènes qui s'évoquent les uns les autres. Or, ce serait là une confusion intolérablement grossière entre le signe et la signification ou l'expression, entre *Zeichen* et *Ausdruck*, ou entre *Hinweisen* et *Beweisen* ⁽¹⁾. Souvent on pense à une chose, mais on a l'image d'une autre. Dans l'expression physique, dans le nom, les primitifs matérialisent l'acte spirituel de la connaissance, ils en viennent à attribuer au nom les pouvoirs magiques de l'esprit, ceux d'exprimer, de pénétrer, d'être : les psychologues empiristes accomplissent la même confusion. Nommer n'est pas connaître, évoquer n'est pas signifier, c'est à dire essentiellement poser une vérité. Par exemple la proposition « les trois hauteurs d'un triangle se coupent en un point » évoque mon jugement intérieur, ou s'associe aux différents actes par lesquels je suis arrivé à cette conclusion ; mais elle ne *signifie* pas mon jugement ni ces actes, elle signifie ce que nous pourrions appeler, faute de meilleur mot, un « état de choses » ⁽²⁾, une unité « de valeur » qui est ce qu'il est, que nous en apprécions la valeur ou non.

3. Les actes qui donnent la signification ne sont pas, en tant que tels, des images, encore qu'ils soient toujours accompagnés d'images et s'attachent à des images. La signification peut, en effet, demeurer absolument identique avec des signes différents et dont les différences sont même inaperçues. Tandis que le signe physique, ou l'image, sont des substituts qui se transforment, qui s'émoussent, donc extrêmement vagues et grossiers, la signification exige des règles opératoires qui se manifestent dans la grammaire, dans la logique, dans les sciences, et dont la précision absolue s'oppose radicalement au vague et à l'inconsistance de l'image. Selon Höffding, la signification serait l'habitude de manier, la familiarité avec un fait, la « *Bekanntheit* » ⁽²⁾. Mais si la

(1) HUSSERL. *Logische Untersuchungen*, II, Kap. I.

(2) *Ueber Wiedererkennen, Assoziation und psychische Aktivität. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*. Bd. XIII p. 425 (cité par Husserl).

signification n'était qu'une masse d'images usées, une vieille habitude mécanisée et tendant vers l'inconscient, elle serait un « sous-produit » ; et du reste ce discours intérieur formé de vieilles images est d'autant plus explicite que la pensée est plus pauvre ⁽¹⁾. Or nous avons vu que l'aperception n'est pas un mélange de sensations : l'analyse de Wundt, puissante et exhaustive en ce qui concerne les matériaux de l'aperception, en a laissé échapper l'essence logique, la signification, c'est à dire l'objet même de la logique. Husserl n'a pas tort quand il définit la logique « la science des significations en tant que telles, de leurs espèces et de leurs distinctions essentielles, comme des lois qui se fondent sur celles ». Cela revient à dire que la logique est la science de la vérité.

4. Tandis que le signe évocateur va dans le vague, dans l'indéfini (c'est le mécanisme de l'association), la signification va à l'unité. Il ne s'agit pas encore là de l'unité métaphysique d'objets, mais de la valeur de certains jugements. Le jugement « la valeur de π est 3, 1415..... » a une unité, tandis que le signe π évoque, par association, soit les lettres de l'alphabet grec, soit les premiers travaux des géomètres sur le rapport de la circonférence au diamètre, etc.

5. Cette unité de la signification n'est pas l'unité transitoire et insaisissable de l'acte par lequel nous pensons, mais l'unité de *ce que nous pensons*, car elle est indépendance de l'acte par lequel nous pensons. L'unité de *mon acte* de pensée est individuelle ; l'unité de ce que je pense, ou bien est celle d'un universel, ou bien celle d'un individuel dont la valeur de vérité est universelle. Cette unité n'est point une ressemblance entre des représentations multiples, car encore une fois, elle serait alors vague et insaisissable ; et, au contraire, loin que l'unité de la signification soit le résultat de ressemblances fondues, c'est cette unité idéale qui sert à apprécier les ressemblances. Et s'il n'y avait pas une unité de la signification, mais uniquement des séries de ressemblances, la pensée serait condamnée au travail de Sisyphe de la régression infinie : il faudrait rapporter A à certains objets d'après la qualité α , à d'au-

(1) *Traité de Psychologie* de Georges Dumas. II, pp. 116-117 (le chapitre est de M. Delacroix).

tres d'après la qualité *b*, sans qu'il y ait un terme à quoi se fixer ; on ne saurait pas à quoi l'on pense ni de quoi l'on parle.

L'unité de la signification n'est pas formée non plus par un choix de l'attention. L'attention, en effet, est capable de se porter sur des traits individuels, en tant que tels, pour les individualiser davantage, pour les projeter en dehors de l'orbite de la signification, et constituer ainsi des signes qui n'expriment pas, qui ne sont pas susceptibles d'être compris. Ainsi, quand j'ai peur d'oublier, j'emploie un procédé mnémotechnique, qui est capable d'évoquer, non de signifier. A supposer qu'un choix libre, qu'une attitude motrice soient nécessaires pour la connaître, ils ne font pas la connaissance de la signification.

6. A la vérité, si l'unité de la signification ne peut guère être niée, il est malaisé de la déterminer exactement et d'en fixer les critères. Nous touchons là à ce qu'il y a de plus profond dans la pensée. Or l'acte de la pensée est « à la fois essentiel et indescriptible » ; la pensée n'est pas nécessairement une fonction consciente d'elle-même ; nous ne saisissons pas directement, au delà des représentations, l'organisation des représentations, la signification qui est le principe de cette organisation ⁽¹⁾. Mais s'il n'est pas possible de saisir directement la pure lumière de la signification, nous pouvons cependant, suivant les cas, la limiter par des ombres : on est en droit d'affirmer son unité, sinon par elle-même, du moins grâce à sa stabilité quand d'autres contenus varient. Les moqueries de Wundt sont donc superficielles et injustes, quand il se gausse de Husserl, qui n'est pas capable de définir une signification : ce dernier déclare souvent ne pas pouvoir définir une « species » autrement qu'en disant qu'on est devant une unité indéfinissable ⁽²⁾. Le physicien, lui aussi, n'est pas capable d'ordinaire de mesurer directement les phénomènes qu'il étudie, et il n'en obtient que des mesures comme étrangères, en faisant varier d'autres phénomènes relativement à celui-là. Ainsi procèdera le logicien : le contenu

(1) G. DUMAS. *Traité de Psychologie*, II, p. 120.

(2) WUNDT se moque, par exemple, de la définition de l'abstraction : « das eigenartige Bewusstsein, das die spezifische Einheit auf dem instinctiven Grunde erfasst » (*Logische Untersuchungen*, II, p. 156), ou de celle de l'évidence, qui est une « Auszeichnung » spécifique. *Psychologismus und Logizismus*, dans *Kleine Schriften*, I.

d'une signification sera reconnu séparable, indépendant, quand il restera tel quel tandis que les autres contenus seront soumis à une variation illimitée. Au contraire, quand un contenu est entraîné nécessairement dans la variation d'un autre contenu, nous reconnaissons qu'il n'est pas indépendant, et cette non-indépendance équivaut à une loi interne de structure qui fait partie d'un complexe unitaire supérieur ⁽¹⁾.

7. Nous sommes donc en droit de réintroduire dans la terminologie logique les mots d'« intention », de « rapport intentionnel ». « Tout phénomène psychique, écrivait Brentano, est caractérisé par cela que les Scolastiques du Moyen Age ont appelé l'*inexistence* ⁽²⁾ intentionnelle d'un objet, et que nous appellerions, mais par des expressions qui ne sont pas parfaitement claires, la relation à un contenu, la direction vers un objet (ce par quoi il n'y a pas à entendre une réalité), ou l'objectivité immanente » ⁽³⁾. En citant cette phrase de Brentano, nous voulons rappeler son mérite historique, mais davantage préciser l'« intention », que Brentano a laissée encore dans un certain vague. En effet, il y a lieu de distinguer des « intentions » absolument différentes ; celles de la représentation, du jugement, de l'affirmation, du doute, du doute théorique ou pratique, différent évidemment ; nous sommes très souvent en présence de complexes qui se doivent ramener à des intentions primitives. De plus, il ne s'agit pas ici de phénomènes psychiques, de ce que j'éprouve ou de ce que je fais : il ne s'agit pas non plus d'un objet et d'une intention, comme de deux choses présentes dans l'espace l'une à côté de l'autre ; il s'agit purement du « rapport intentionnel à un objet » ⁽⁴⁾.

Des psychologues s'efforcent de faire de ce rapport intentionnel un fait psychologique, un sentiment de tendance. Et il est juste, en effet, de reconnaître que certains sentiments sont éminemment caractérisés par cela qu'ils vont vers un dehors, qu'ils tendent vers un être autre que le sujet qui les éprouve. Mais ressentir n'est pas connaître, encore qu'il soit à peu près toujours accompagné du con-

(1) HUSSERL, *op. cit.*, II, pp. 236, 245 (Zur Lehre von den Ganzen und Theilen).

(2) Au sens de « *existentia in* », « exister dans ».

(3) BRENTANO, *Psychologie*, I, p. 115.

(4) HUSSERL, II, p. 352.

naître : le rapport intentionnel de connaissance doit être envisagé en son *essence*, non en sa qualité changeante. Le fait de connaissance peut varier en clarté, en intensité, en somme, en toute sa réalité psychologique, sans que sa signification varie. Nous avons le droit de désigner cette signification, comme pure relation intentionnelle, par le mot d'essence, et nous dirons que deux représentations psychiques diverses sont les mêmes en signification, en essence, si, en se fondant sur chacune d'elles, en prenant chacune pour soi, analytiquement, nous avons la même expression, et non une autre, sur la chose représentée ⁽¹⁾.

II

Si la connaissance est un « être intentionnel », une existence dans un autre ; si le rôle de la philosophie logique est de rendre compte de cet être intentionnel, d'en rechercher les conditions, non de la nier en prétendant le résoudre en autre chose, nous sommes en droit d'opposer la question préalable aux doctrines qui nient l'être intentionnel et de les récuser à l'avance. Ces doctrines, ou nient radicalement l'être intentionnel, en réduisant la connaissance à une dépendance fonctionnelle entre certains phénomènes psychiques, ou le nient équivalement, faisant de l'être intentionnel le produit d'une solidification de l'activité mouvante de la pensée. Pour les uns donc, il n'y a pas d'être, mais des fonctions. Pour les autres, l'être est une fonction solidifiée, fossilisée. Exposer et discuter par le menu chacune de ces sortes de doctrines serait sortir de notre sujet, comme si nous renoncions à un résultat acquis. Mais il y a lieu de prendre, pour chacune de ces espèces de doctrines, un type représentatif, un type qui présente la doctrine à l'état pur. Constater en quoi elles s'opposent à la phénoménologie de la connaissance, déceler les postulats irrecevables qui les fondent est alors un travail de pure logique, et qui s'impose à notre entreprise. Nous commencerons par la théorie qui prétend fournir une explication génétique de l'être intentionnel.

Pour type des doctrines hésitantes qui, sans nier l'être intentionnel et l'être tout court, y voient une solidification des fonctions intellectuelles et du devenir, nous prenons la doctrine de

(1) HUSSERL, II, p. 393. (Ueber intentionale Erlebnisse und ihre Inhalte).

Wundt, ici timide et hésitant comme partout. Dès sa jeunesse, il avait composé un article « pour l'histoire et la théorie des concepts abstraits », concepts dont la première dyade est l'être et le devenir ⁽¹⁾. Il semble bien, à travers son immense œuvre philosophique, être resté fidèle à la conception ambiguë que contenait ce premier article ⁽²⁾.

Cette conception est très simple, réduisant au minimum les conditions de l'hypothèse et pouvant par conséquent être envisagée, en dehors de l'histoire, comme pure expression logique d'un côté d'une alternative. Toute abstraction consiste à choisir, dans la réalité mouvante, des points de vue ; on laisse toujours, faute de pouvoir les intégrer, des éléments corrélatifs à celui qu'on a choisi. Le point de vue choisi exige donc, pour qu'on reste dans la réalité, le point de vue complémentaire. Aussi les concepts fondamentaux de la métaphysique vont par paires. Les uns constituent le sujet des affirmations primordiales : être et devenir — matière et forme — substantialité et causalité. Les autres sont relatifs au prédicat de ces mêmes affirmations : unité et multiplicité — quantité et qualité — finité et infinité. Les deux séries de concepts complémentaires forment une échelle d'abstractions, la première abstraction exigeant d'être complétée par la suivante, et ainsi de suite. Nous n'avons à nous occuper que de la première série de concepts.

Pour que la notion d'être possède un contenu, trois postulats entrent en jeu. Il n'y a être que là où il y a un donné, là, en somme, où pour nous quelque chose existe. Il n'y a être que si ce donné a une réalité indépendante de notre expérience intérieure, s'il est objectif. Il n'y a être que si cette réalité indépendante a une stabilité. Le premier postulat pose l'être par opposition au rien ; le second, par opposition à l'apparence ; le troisième par opposition au devenir. Les trois se complètent, répondant successivement aux questions que nous posons dans notre effort pour caractériser plus adéquatement l'être. Or l'expérience nous offre toujours à quoi appliquer ces concepts corrélatifs : partout il y a à la fois du permanent et du changeant, du réel et de l'apparent, du donné

(1) *Zur Geschichte und Theorie der abstrakten Begriffe*, dans *Philosophische Studien*, 1883 (la préface est signée décembre 1882) II p. 161-194.

(2) Le *System der Philosophie* soutient, en effet, la même théorie (*Verstandes-erkenntnis*. 3^e partie, von den Verstandesbegriffen).

présent et de l'absence. Chacun de ces concepts, par conséquent, si on le prend à part, est dépourvu du droit à la valeur absolue, mais chacun d'eux garde inattaquable sa valeur relative, subjective, ou encore sa valeur logique. En effet, la triple série de concepts corrélatifs, si elle n'exprime pas des objets tels quels, correspond à la triple phase de notre activité intellectuelle. Seulement, au lieu de correspondre fonctionnellement aux démarches actives de l'intelligence, elle les solidifie en des blocs, elles les « réifie ». Quand nous sommes en face d'une portion de l'expérience à étudier, notre premier devoir est d'établir que l'objet est donné, ensuite nous en devons préciser la nature indépendamment de nos illusions et de nos conceptions personnelles ; enfin nous le plaçons dans une classe, et pour cela, nous séparons d'un côté ses aspects permanents et de l'autre des aspects changeants. Nous prenons successivement plusieurs attitudes à gestes corrélatifs, et ce sont ces procédés de vie intellectuelle que nous résumons en concepts métaphysiques comme si c'étaient des choses : « l'être et le devenir se montrent ici comme les catégories les plus générales pour mettre en ordre le donné » ⁽¹⁾, et jouent le rôle de précurseurs de la matière et de la forme, de la substance et de la cause. Ces procédés d'abstraction ont leur source dans ce besoin d'analyser qui « fixe les éléments liés dans les objets de connaissance en concepts séparés et autant que possible contraires » ⁽²⁾. Wundt conclut qu'être et devenir ont leur fondement dans les objets, mais doivent n'être jamais objectivés ni troqués pour les objets eux-mêmes ⁽³⁾.

L'inconsistance de cette explication génétique de la notion d'être est assez visible. La formule que l'être et le devenir ont leur fondement dans les objets pourrait être acceptée par un philosophe réaliste ; la notion elle-même d'objet qui, selon Wundt, préexiste aux abstractions métaphysiques, suffirait à satisfaire les métaphysiciens : ils y trouveraient tout ce dont ils auraient besoin. Bien plus, Wundt, qui a refusé de voir dans l'être et le devenir autre chose que des directions de la pensée logique, accorde plus loin que les concepts de forme et de matière ont une valeur objective : en eux s'opère une liaison entre l'être et les pro-

(1) *Philosophische Studien*, II, p. 171.

(2) *Ibid.*, p. 172.

(3) *Ibid.*, p. 173.

priétés et les états : on obtient ainsi la matière, qui subit le changement, et la forme, qui le cause. On dirait que Wundt, placé entre la doctrine idéaliste qui nie la signification de l'être, posant le jugement avant le concept — et la doctrine réaliste qui affirme la signification de l'être, posant le concept avant le jugement ⁽¹⁾, n'a pas osé choisir, ou que l'honnête homme qu'il est a essayé d'adopter simultanément les deux doctrines. Effort évidemment vain : ou bien l'activité intellectuelle consiste uniquement à organiser en dépendances fonctionnelles le champ expérimental, et le concept d'être n'a pas de signification intrinsèque, le connaître n'est pas un être intentionnel — ou la notion d'être a une signification pleine, et le connaître est un être intentionnel. Mais alors, il est bien malaisé de ne pas attribuer à cette notion un « fondement objectif ».

Rester en suspens devant une alternative n'est peut-être pas, pour un philosophe, un péché très grave : qui sait si poussé un peu plus, il ne se déciderait pas, et si même la décision n'est pas déjà accomplie en secret. Mais c'est un péché très grave que d'avoir mal formulé l'alternative. Et Wundt mérite ce reproche. Selon lui, l'activité intellectuelle, en présence du donné, prend successivement plusieurs attitudes, dont les gestes corrélatifs déposent de certains résidus solides : l'être est un de ces résidus et il a pour corrélatif le non-être. A une seconde phase, l'intelligence, précisant son enquête et scrutant davantage l'objet, oppose le réel à l'apparent et le permanent au devenir. Nous admettons que ces phases successives correspondent à des attitudes diverses, qu'elles aboutissent à des concepts d'une compréhension plus riche. Mais vont-elles à enrichir les mêmes notions ? Les alternatives se correspondent-elles ? Or être et néant ne s'opposent pas de la même manière que réalité et apparence, ou que permanence et devenir. L'être et le néant s'excluent radicalement : la réalité et l'apparence ne s'excluent qu'en partie, car l'apparence est, d'une certaine manière, une réalité ; quant au devenir, il implique le permanent, car il faut bien, pour qu'il y ait devenir, que quelque chose passe de l'instant d'avant à l'instant d'après. L'activité de la pensée ne s'exerce donc nullement ici par des gestes corréla-

(1) Du moins quant à la spécification, non quant à l'exercice, pour parler le langage de l'École.

tifs qui régulièrement constitueraient des relations logiques symétriques et réciproques : elle est évidemment relative à des données de fait qui s'imposent à elle. On est donc contraint d'avouer que l'être n'est pas constitué par une activité relatante, mais qu'il est le terme spécifiant cette activité : il possède donc une signification intrinsèque, et l'activité intellectuelle la reçoit de lui.

Ensuite, les diverses phases distinguées par Wundt ne sont pas extérieures à la première. Sans doute, permanence opposée à devenir, réalité opposée à apparence, ont un sens plus précis qu'être indéterminé. Mais devenir, apparence, permanence, réalité, *sont*. Réel ajoute à apparent, à savoir, la résistance à la critique, l'indépendance par rapport aux conditions subjectives. Permanent ajoute à devenir, à savoir la résistance aux forces réelles de dissolution, l'identité par rapport aux conditions objectives. Et encore permanent et devenir ajoutent à réel et apparent, à savoir la considération de la durée. Il y a donc là trois fois l'adjonction de ce que la logique ancienne appelait une « différence », c'est à dire d'une notion nouvelle qui s'ajoute à une notion précédente pour la spécifier. Ces notions sont, par là même, logiquement extérieures les unes aux autres, au moins en tant que différences. Mais aucune d'elles, ni les différences qui s'y ajoutent, ne sont extérieures à l'être. L'apparent, le réel, le devenir, le permanent, *sont*, et *sont* en tant qu'apparent, que réel, que devenir, que permanent. L'être a donc une signification tout à fait remarquable, puisqu'il est absolument impossible de trouver une notion qui lui soit logiquement extérieure. Tandis que tous les genres se déterminent, se rétrécissent par des caractères plus spéciaux qui ne sont pas génériques, l'être se détermine par des caractères qui sont de l'être. Il n'est donc pas susceptible d'être le membre d'une corrélation posée par l'esprit, puisqu'il est intérieur à tout. Il faudrait au moins, si l'on voulait absolument maintenir l'activité intellectuelle créatrice de toute notion, dire que l'être, intérieur à tout, est l'activité intellectuelle elle-même. Mais ce serait, encore une fois, affirmer l'être universel et analogique en le compliquant seulement d'un postulat idéaliste dont on aurait pu se passer.

III

L'attitude de Wundt, imprécise et oscillante, peut étendre son oscillation jusqu'à toucher au réalisme ontologique. On pourrait

prendre une attitude bien plus franche, et, semble-t-il, solide : nier radicalement l'être intentionnel. Nulle part nous ne rencontrerions une notion signifiant l'être réel, parce que nulle part nous ne possédons de concepts fixes, nulle part nous ne connaissons des choses. L'activité intellectuelle ne consistera pas à reconnaître des objets extérieurs les uns aux autres, mais à établir, dans le devenir changeant, des invariants provisoires auxquels on rapporte les phénomènes ; à leur tour, les invariants choisis en premier lieu sont rapportés à d'autres points relativement fixes ; ceux-ci à leur tour sont référés à d'autres points de repère, et ainsi de suite, sans que cette analyse du devenir et cette constitution d'une trame scientifique ait un terme. Il n'y a donc pas à chercher l'être, il n'y a pas à distinguer l'esprit des choses : à vrai dire, rien dans la connaissance ne signifie, au sens où entendent ce mot Aristote ou Edmund Husserl ; dans le chaos des représentations s'organise peu à peu un tissu de rapports qui est la science. Telle est la doctrine qu'a soutenue, avec une érudition historique, une virtuosité dialectique et une netteté logique admirables, Ernst Cassirer (1).

Avant le premier moment de la réflexion, il n'y a ni objectif ni subjectif. C'est la science, à la recherche des invariants nécessaires qui rendent possible les jugements, qui commence à séparer des éléments d'inégale valeur : les uns sont objectifs, c'est à dire se maintiennent à travers les changements d'espace et de temps : le reste est individuel, subjectif. Or cette corrélation est évidemment relative : pas plus qu'il n'y a de durable absolu, il n'y a de changement absolu, car rien ne persiste ou ne change que par rapport à autre chose : les matériaux de la connaissance qu'on oppose les uns aux autres changent ; seule la fonction de leur corrélation peut être dite persister. Il s'agit donc là d'une corrélation dynamique, non d'une opposition de choses : si ce qui nous paraît objectif devient subjectif pour nos successeurs, ce ne seront pas des choses qui deviendront des représentations, mais seulement des jugements qui, après avoir paru inconditionnés, seront plus tard enfermés dans un cercle de conditions nouvelles. Ainsi les qualités secondes ne deviennent pas pour le physicien quelque chose d'ab-

(1) *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Berlin, Cassirer, 1910. Cette doctrine est le fil conducteur qui guide l'enquête sur le problème de la connaissance : *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (même librairie, 1911).

solument irréel, il reconnaît simplement que la couleur ou le son dépendent, en leur nature subjective, de l'excitation physique et de la structure de l'organe ; à son tour, le bâton vu dans l'eau brisé n'est pas un fantôme trompeur, mais une image qui dépend des lois de la réfraction, le jugement formulé sur lui dépend d'autres jugements.

Si maintenant nous essayons d'embrasser, d'un seul coup, ce système de conditions, nous distinguerons toute *une série de degrés d'objectivité*. D'abord, le contenu des impressions sensibles est distingué d'elles (le bleu, le vert....) ; puis la chose, c'est à dire l'être considéré sans interruption à travers le temps ; puis les lois des phénomènes. Il ne s'agit plus de distinguer ces divers degrés les uns des autres par ce qu'ils *sont*, mais par leur valeur, c'est à dire par leur rôle, en tant que parties, dans l'édifice entier. Nous avons ainsi une série de moments subordonnés et superordonnés, ce sont les diverses phases complémentaires de la recherche de la solution d'un même problème. Chacune de ces phases est nécessaire et renferme la question latente à laquelle répond la phase suivante : le processus est continu, il n'admet que des points d'arrêt relatifs, et ce sont ces points d'arrêt qui définissent le concept d'objectivité.

Le problème total de l'objectivité ainsi compris diffère absolument du problème qui portait ce nom dans les philosophies dogmatiques. Il ne s'agit nullement de partir du subjectif pour arriver à l'objectif, ou de critiquer la vérité de l'expérience en général : autant vaudrait se demander quel est le lieu de l'univers. Aucune mesure n'est susceptible d'être appliquée au Tout de l'expérience : le Tout une fois admis, on cherche seulement à distinguer, dans ce Tout, ce qui forme un élément durable ou un élément passager. Or l'organisation de l'expérience, on l'a vu, se fait par une différenciation des contenus de l'expérience et par leur organisation en un système de rapports, lesquels sont proprement le « noyau » de la notion de réalité. Le physicien ne connaît pas une *chose* de cuivre ou d'acier, d'aluminium ou de verre. Il connaît des concepts : champ magnétique, intensité de courant, etc., qui, à leur tour, sont l'enveloppe de relations mathématiques : aux faits se substitue la liaison légale des phénomènes. Ce n'est pas la vivacité sensible des impressions, mais cette richesse intérieure des relations, qui imprime la marque de la véritable objectivité ⁽¹⁾. Par

(1) *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, p. 389.

conséquent, l'affirmation que telle chose existe n'a jamais à se produire et elle serait dépourvue de sens. Comme le disait Kant, l'existence n'est pas un prédicat. Exister, c'est être pensé dans le contexte de l'expérience unifiée (1). C'est être pensé, affirmé : en d'autres termes, l'existence n'est ni sujet, ni prédicat, elle est copule. S'il en est ainsi, le problème est transporté sur un tout autre plan que sur celui où nous avons cru l'étudier. Mais avant de le poursuivre pour notre compte en ces régions, il importe de comprendre pleinement la pensée de M. Cassirer, les problèmes qu'elle élimine et les solutions qu'elle impose.

Nous venons de voir que l'être n'est pas une limite qui terminerait le domaine de l'activité de l'esprit : nous ne connaissons pas des objets, mais nous connaissons objectivement, en ce que, dans le cours de l'expérience, nous créons des limites fixes, nous fixons des éléments et des liaisons durables (2). L'être objectif n'est pas un au delà de la connaissance, mais une manière de comprendre ; permanence et identité sont moins des caractères des choses que des instruments logiques. Pourrons-nous du moins, si nulle part le réseau des relations scientifiques ne se réfère à un être au delà du donné brut, référer le système total des relations à un au delà unique, à un être total ! Mais il est impossible de poser le problème de la subjectivité et de l'objectivité en ce qui concerne le Tout, puisque subjectivité et objectivité sont des relations et par conséquent s'exercent à l'intérieur du Tout, à supposer que le Tout ait une signification. L'analyse nous montre *comment* s'accordent entre elles les catégories, elle ne nous montre pas d'où elles viennent : la causalité elle-même est une relation, donc le problème d'une causalité des relations n'a pas de sens (3).

Impossible aussi de séparer la matière et la forme de la connaissance : la matière *n'est* que par la forme, la forme *ne vaut* que pour la matière. La particularisation matérielle des contenus de l'expérience est une caractéristique de la connaissance elle-même : car les règles générales ne suffisent pas, la connaissance a besoin de constantes particulières que donne l'expérience ; mais cette *particularisation* des lois suppose les lois et n'a de sens que par rapport à elles.

(1) *Ibid.*, p. 389.

(2) *Ibid.*, p. 403.

(3) *Ibid.*, pp. 410-433.

Impossible enfin de fonder l'être objectif en posant à part les principes de la science et à part leur application dans le temps, comme si la technique vérifiait la science en dehors d'elle et nous révélait ainsi l'être au delà de la science. La nécessité mathématique n'est pas une chose donnée en dehors de la pensée ; elle ne consiste pas, en effet, en une répétition de coexistences opérée par le jeu des associations : elle dépend du jugement et de ses conditions. Les objets créés par la science appliquée ne sont pas davantage des choses données où la nécessité de la pensée viendrait à la rencontre de l'être objectif. Le procédé général de la connaissance est d'établir des constances provisoires par rapport auxquelles on prend conscience du changement : la manière seule d'établir ces constances fonde la différence entre les divers stades de la connaissance. Ni les lois de la science, mathématiques, physiques ou autres, ni les objets soi-disant stables auxquels s'applique et que crée la technique, ne sont donc pour la connaissance situés dans un au delà : car ils sont posés les uns par rapport aux autres. En somme, nous ne connaissons rien d'objectif, mais nous connaissons objectivement : ni une permanence en soi, ni une matière absolument fixe de la connaissance, ni une expérimentation absolue qui justifierait le savoir en dehors de lui, ne peuvent être objets d'affirmation. A vouloir faire porter l'affirmation sur quelque chose, on fait fuir cette chose en la pressant : c'est l'acte de celui qui veut saisir de l'eau dans ses doigts.

Au terme de cet exposé, bien des questions inquiétantes se posent, que nous ne faisons qu'indiquer. Tout invariant, toute permanence n'est affirmée que provisoirement, par rapport à d'autres, qui sont évidemment aussi provisoires : et les invariants fondamentaux restent forcément inanalysés. Les arrêts de la pensée qui constituent les invariances n'ont-ils pas, dans leur provisoire, un caractère de contingence, de hasard ? Ne sont-ils pas des actes psychologiques ? Ont-ils même une autre signification intrinsèque, tant qu'ils ne sont pas rapportés à d'autres invariants, que d'être des actes psychologiques ? Et ainsi l'intellectualisme fonctionnel de M. Cassirer ne va-t-il pas équivaloir à un « psychologisme », à un empirisme ? — Toutes les descriptions de M. Cassirer montrent l'activité du sujet dans la constitution de la science. Comment accorder cette activité créatrice avec une doctrine qui résout le sujet en fonction, pour qui le sujet, vous ou moi, n'est qu'un invariant relatif à d'autres dans l'analyse des phénomènes ?

Sans doute, notre question paraîtrait impertinente : on nous répondrait qu'au point de vue épistémologique, le sujet est une fonction comme la pesanteur, et qu'au point de vue psychologique, il crée la science : ce n'est pas sur le même plan. La réponse, il faut l'avouer, nous laisse perplexes. — Que peut valoir, dans la philosophie relativiste de M. Cassirer, une affirmation sur le réel ? Car il n'y a pas, pour lui, de stade de pensée antérieur à la pensée par fonction : en dehors de la vie animale et du rêve, la pensée humaine, la pensée tout court est fonction. L'être n'est affirmé, n'est saisi, n'a de sens que par la corrélation du mouvement et de la permanence, du changement et de l'identité. L'être à part, « un être », moi, par exemple, en tant que sujet séparé, ce ne sont pas là des réalités, mais des sensations ; la formule de Kant est à reproduire intégralement : être, c'est être pensé dans le contexte de l'expérience unifiée. Mais comme le singulier, donnée sensible, n'est pensé que par le Tout, et comme le Tout est un idéal inaccessible, l'existence se trouve, en fin de compte, la corrélation de termes inintelligibles, ou plutôt, afin d'être jusqu'au bout fidèle à M. Cassirer, la corrélation de termes qui se dissolvent en d'autres corrélations, ce qui revient au même. Le fond et la conclusion de cette philosophie, c'est l'insaisissable, c'est l'expression algébrique sans valeurs assignables, c'est le jugement sans signification réelle pour les termes qui le constituent.

Ne nous leurrons-nous pas en croyant la doctrine qui réduit la connaissance à une dépendance fonctionnelle acculée à nier, avec l'être, la signification et la science ? Cette doctrine ne pourrait-elle sauver la vérité du jugement, en la plaçant, non dans le sujet ou dans le prédicat, mais dans la copule ? Une grande philosophie le soutient, que nous devons maintenant étudier.

CHAPITRE IV

LE JUGEMENT D'EXISTENCE ET LA MODALITÉ.

Selon M. Brunschvicg, le jugement d'existence ne pose pas une chose objective, il ne se réfère pas à une réalité par un être intentionnel : l'existence est la copule, autrement dit l'affirmation, l'acte lui-même du jugement. Cette théorie, développée de manière avant tout dialectique dans la thèse subtile « la modalité du jugement » (1897) est l'essentiel de la philosophie de M. Brunschvicg. Elle constitue le fond de sa logique, de son épistémologie, de sa morale, disons de sa religion, car la vie spirituelle aurait sa source dans l'unité qui fonde tout jugement et surpasse toute affirmation. Là se rencontreraient les maîtres de M. Brunschvicg, Platon, Descartes, Spinoza, Fichte. Les immenses enquêtes conduites à travers l'histoire des sciences et à travers l'histoire de la conscience, « les étapes de la philosophie mathématique », « l'expérience humaine et la causalité physique », « le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale », sont des illustrations par les faits de cette théorie. Les enseignements de M. Brunschvicg sur la vie spirituelle en sont l'application dans le domaine de l'art, du travail intellectuel, du dévouement pratique, de la religion ⁽¹⁾. L'importance d'une telle doctrine est donc extrême, et en raison de son influence immense, et en raison surtout de sa qualité de pensée et de la prodigieuse vérification expérimentale que son auteur a voulu lui fournir. Essayons d'abord de la comprendre.

I

« L'activité intellectuelle prenant conscience d'elle-même, voilà ce que c'est que l'étude intégrale de la connaissance intégrale,

(1) *Introduction à la vie de l'esprit*. Paris, Alcan.

voilà ce que c'est que la philosophie » (1). La philosophie s'efforce de restituer l'ontogenèse non pas du dehors, comme fait l'empirisme — car comment découvrirait-on ainsi les sources de l'affirmation? — mais du dedans, par la réflexion. Le problème de la philosophie est donc le problème du jugement. Car le jugement est l'acte qui pose le concept : le schème dans l'espace qui est en logique la compréhension, la série d'images défilant dans le temps qui est en logique l'extension, ne forment un ordre que par le jugement, c'est à dire par l'acte qui unit certains caractères et certains individus. Le jugement pose le concept, la signification, ou, si l'on veut, l'être.

Bien plus, le jugement est l'unique acte spirituel. Les actes qui paraissent en différer lui sont identiques. Ce qu'on appelle extension est, en effet, une connaissance dérivée : dire qu'un concept est particulier ou universel, c'est simplement poser une limite à un jugement précédent, c'est qualifier un jugement par un jugement. De même pour l'opposition de la négation et de l'affirmation : elles portent toutes deux sur la traduction de la pensée, non sur la pensée elle-même, car on ne nie que pour écarter une erreur possible. En somme, « les catégories logiques du jugement, quantité et qualité, n'ont pas de relation directe avec l'activité intellectuelle » (2).

Le syllogisme lui-même, malgré sa structure apparemment tripartite, se résout en un jugement simple. Le syllogisme de la première figure consiste essentiellement en l'acte qui pose le concept. Il consiste, en effet, à rapporter l'attribut au sujet : « Socrate est juste », grâce à un partage en jugements auxiliaires, l'un identifiant des qualités : « le philosophe est juste », et l'autre identifiant deux sujets : « Socrate est philosophe ». Le syllogisme de la deuxième figure consiste en un jugement qui rapporte un sujet à un autre. Sous sa forme positive, il serait insignifiant : « Paris est la capitale de la France ». De là sa forme négative, qui peut avoir un rôle utile : différencier les espèces les unes des autres, former ainsi des classifications. Le syllogisme de la troisième figure consiste en un jugement qui joint deux prédicats ; il nous donne le procédé générateur de la science. Les mathématiques, en effet, se développent par le moyen de jugements dont la copule est « identique à », et dont les termes, qui sont des prédicats, se substituent

(1) *La modalité du jugement*, p. 5.

(2) *Modalité du jugement*, p. 13.

les uns aux autres, sans que le savant ait à tenir lieu d'une prétendue extension de ces termes.

On le voit : extension, négation, raisonnement, tout se réduit à un acte unique qui est le jugement : affirmer l'être. Le jugement est l'acte qui se condense dans le concept, qui se développe dans le raisonnement, c'est l'acte unique de l'activité intellectuelle, et c'est directement le jugement qu'il faut étudier pour comprendre l'esprit.

Mais comment pourrait-on affirmer l'être sans se référer à un objet ? Comment l'affirmation ne serait-elle pas l'affirmation de quelque chose. L'analyse du syllogisme de la troisième figure, révélant le mode fondamental de l'activité scientifique, nous fait déjà prévoir en quelle direction va s'orienter M. Brunschvicg. L'affirmation ne consistera plus, comme on se l'imaginait sous l'influence du langage, à attribuer un prédicat à un sujet absolu, mais simplement à lier des prédicats : elle est *μάθημα*, non *λόγος* : autrement dit, le jugement serait constitué essentiellement par la liaison, par la copule. Or la copule « est » prend trois sens différents : est réellement, est possible, est nécessaire. Le problème fondamental de la pensée, qui est celui du jugement, va devenir par là celui de la modalité du jugement.

L'ancienne logique distinguait trois modalités, et ces modalités équivalaient à un jugement complexe, à un jugement portant sur un jugement. Il y avait le « dictum » : « la loi qui commande d'obéir aux lois est une loi divine » et il y avait le « modus » ; la proposition « la loi qui commande... » est nécessaire. La modalité n'était donc pas une propriété formelle du jugement, mais une assertion concernant un jugement. Trois modalités. D'abord, le jugement nécessaire, qui est une assertion à laquelle est jointe l'assertion qu'on ne peut pas ne pas la faire. Cette seconde assertion se rapporte à la première et s'en distingue. Le jugement de possibilité est également double : « il est une interrogation et la constatation, l'assertion que la réponse manque ». Enfin le jugement de réalité est lui aussi double : c'est un jugement auquel se joint la constatation qu'il s'impose à l'esprit en vertu d'une expérience. Donc « il n'y a pas de modalité des jugements, il y a des jugements de modalité », une assertion à laquelle s'en joint une seconde qualifiant la première. Ce point de vue aristotélicien est maintenu avec rigueur dans le *Traité de Logique* de M. Edmond Goblot (1).

(1) Auquel sont empruntés les mots entre guillemets. *Logique*, pp.159-166.

Une telle doctrine logique tend vers un intellectualisme réalistes : on aurait des moyens de discerner la chose réelle, la chose possible, l'enchaînement nécessaire. Or l'Idéalisme moderne tient à ne pas borner l'activité spirituelle par des objets opaques, à ne pas partager en moments extérieurs les uns aux autres l'immanence universelle de l'esprit. M. Brunschvicg ne conçoit donc pas la modalité sous la forme matérialiste d'un jugement qualifiant un jugement : il rejette comme dérivées, comme échappant à toute prise logique, les trois formes antiques de la modalité, auxquelles il en substitue deux, celles d'intériorité et d'extériorité. En effet, nous ne possédons pas de critères pour discerner ce qui est réel de ce qui est simplement possible et de ce qui est nécessaire. Ces notions elles mêmes sont amphibologiques, nous les concevons tantôt idéalement, tantôt par rapport aux faits. On a vu d'ailleurs une même proposition, qui était un jugement d'existence à un stade antérieur de la science, devenir un jugement nécessaire plus tard. Existence, possibilité et nécessité seraient donc des enveloppes extérieures de réalités plus profondes : « le problème logique de la modalité du jugement implique le problème métaphysique de la vérité du jugement » (1).

Pour la réflexion philosophique, il y a deux formes de jugement : intériorité et extériorité. Intériorité : la somme des angles d'un triangle est égale à deux angles droits. Ici sujet et prédicat ne se comprennent que l'un par l'autre ; être signifie raison d'être. Il n'y a pas lieu de fonder la valeur de ce genre d'affirmations sur un principe objectif, sur celui d'identité, comme faisaient les Scolastiques : on se bornerait alors, en effet, à dire que tout sujet est prédicat de lui même, ce qui n'est pas évident ; et la pensée demeurerait stérile, accomplissant le travail de Pénélope de diviser toujours pour rétablir ensuite les anciennes liaisons. L'intelligibilité du jugement, sa vérité consiste ici en ce qu'« une même idée est intérieure aux deux termes qu'elle unit » (2). « Il est vrai que la somme des angles d'un triangle est équivalente à deux droits, parce qu'à chacun de ces termes peut se substituer une propriété commune : somme des angles adjacents du même côté d'une droite dans un plan, et que cette substitution se fait par le dedans, en vertu des définitions constitutives des concepts » (3). « L'effort

(1) *La modalité du jugement*, p. 37.

(2) *Ibid.*, p. 84.

(3) *Ibid.*, p. 85.

de la déduction n'a d'autre but que de rendre possible cette unification interne, cette « intériorisation », qui est la source de toute intellection » (1). Ainsi peut on dire que le jugement d'intériorité seul est a priori, puisqu'un jugement en renferme d'autres, et qu'il les renferme sans qu'on les constate par expérience, ou encore puisque l'esprit aperçoit d'une seule vue la multitude des jugements qui sont renfermés dans un autre.

L'extériorité est l'autre forme du jugement. Pour lui faire sa part, pour la discerner de la pure intelligibilité, qui est intériorité, il la faut poser a priori comme non intelligibilité, c'est à dire comme extériorité, ce qui n'a de rapport qu'à autre chose, ce en l'intérieur de quoi l'intelligence ne pénétrera pas. Cette extériorité par rapport au jugement est donc hétérogénéité absolue : il n'y a pas à chercher de commune mesure entre l'esprit et ce qui n'est pas lui. « Faisons bien attention, car le jugement d'extériorité est précisément le jugement d'existence, et c'est l'extraposition des notions les unes par rapport aux autres, leur résistance à l'action intériorisante de l'esprit, qui est leur existence. Mais aussi par là l'existence n'est que négation, elle n'est que relation : l'être est « une négation de l'activité intellectuelle qui n'a de sens que par rapport à cette activité, tout en étant inexplicable par elle » ; c'est pour le dire en un mot, « l'impénétrabilité et l'irréductibilité de la notion ». (2) Si l'existence est relation, donc fonction de l'esprit, c'est le jugement qui pose la chose en la déterminant : toute détermination est susceptible d'une détermination ultérieure, la primauté du jugement sur le concept et sur l'être assure par là le progrès indéfini de l'esprit. Là serait la marque de l'intellectualisme authentique, poursuivant son évolution dans les mathématiques, dans la physique, et, avec des décalages, dans la vie : et le relativisme d'Einstein, d'où toute référence à un être métaphysique est bannie, où tout le tissu des relations est l'œuvre du jugement, donne la formule à la fois de la conscience intellectuelle et de la conscience morale. N'allons pas croire cependant, sous prétexte que les relations d'extériorité sont posées par l'intelligence, que ce soit par l'application pure et simple d'une catégorie idéale : nous sommes attachés, en effet, à un ici, à un maintenant, nous

(1) *Ibid.*, p. 85.

(2) *Ibid.*, p. 92.

ne pouvons suivre le temps que dans son écoulement irréversible vers l'avenir. Si l'affirmation de l'être n'est pas la constatation d'une chose antérieure à l'esprit, elle n'est pas non plus une création de l'esprit.

Intériorité et extériorité pures pourraient être posées d'emblée, rien que par l'analyse de ce que c'est que penser. Mais ces formes idéales, conçues a priori, se réalisent-elles ? La pure intériorité ne serait qu'esprit, ce serait, comme le montrent les discussions fameuses du Parménide, l'un sans l'être ; à l'inverse, l'extériorité absolue serait l'opacité infranchissable au regard spirituel, l'être sans l'un, également impensable. Nous sommes ainsi amenés à concevoir une troisième forme d'affirmation, laquelle serait synthèse d'extériorité et d'intériorité. Seulement, nouvel obstacle, l'intelligence, qui est essentiellement unité, aurait besoin de sortir d'elle-même pour concevoir une pareille synthèse. Nous devons donc supposer que si une telle synthèse se réalise, elle aura quelque chose d'obscur et d'équivoque ; elle sera, en un mot, partiellement irrationnelle. Et c'est ce que montre l'expérience séculaire de l'erreur : il n'y a pas correspondance entre l'intellection et la conscience ; notre propre pensée nous échappe et nous ne la pouvons juger que par les expressions extérieures qui la matérialisent.

Nous avons donc découvert trois ordres de modalité. Ces trois modes d'affirmer sont des positions pures, que nous ne pouvons référer à rien d'autre. Le jugement d'intériorité ne dépend, ni d'une loi extérieure, et cela, par hypothèse, ni d'une contradiction impensable, car l'impensable est le néant ; il n'est que lui-même : ou l'on comprend, ou l'on n'a pas compris. Le jugement d'extériorité ne dépend pas davantage de conditions extérieures, puisqu'elles seraient inaccessibles, inconnaissables et encore équivalentes au néant. Et le jugement mixte lui aussi, puisqu'il est inexplicable à la raison, est position pure. Or ces trois formes de jugement sont, mais de manière dérivée, les antiques formes de la nécessité, de l'existence, de la possibilité. Le jugement d'intériorité est nécessaire, puisqu'il est totalement acte de l'esprit, lequel ne peut pas ne pas être soi. Le jugement d'extériorité est réalité : il n'est pas fondé dans l'esprit, il s'oppose à lui. Et le jugement mixte, qui ne se rattache pas aux deux autres, est possible.

Or le jugement mixte est, en fait, le seul que nous pensions. Les deux autres ne sont que des limites idéales. Pour l'Idéalisme critique, l'activité infinie de l'esprit est toujours conditionnée

par ce mystérieux « choc » que nous transformons en « chose », et à l'inverse ce choc n'est que relation à l'esprit. Cette vue primordiale domine toute la conception que se fait M. Brunschvicg de la science et de la vie.

Commençons par les jugements qui posent des existences. Qu'ils soient de pure extériorité (j'existe), qu'ils se bornent à poser une réalité quelconque (cela est), qu'ils affirment un prédicat (cela est bleu), qu'ils joignent un prédicat à un sujet (ce rideau est bleu), ils ne se réfèrent jamais à l'objet en sa nature d'autre absolu, d'irrationnel total : un jugement n'atteint jamais que des concepts, des produits de l'esprit. Et le jugement de réalité pleine consiste à poser tout l'univers comme un système de corps extérieurs les uns aux autres, ces corps s'organisant autour du propre corps comme centre : nous construisons de proche en proche le passé et l'avenir en étendant les conditions d'application des lois, en constituant le champ temporel par le moyen de la causalité, dont le principe se formule : « l'Univers existe ». (1) Ainsi le jugement de réalité ne repose pas sur la matière de l'affirmation, mais sur sa forme, c'est à dire sur le tissu de dépendances par lequel nous pensons le monde et par conséquent « le monde ne peut être que dans l'esprit ; c'est l'esprit qui le fait extérieur à soi, qui étend à l'univers entier qu'il comprend dans ce jugement unique, l'extériorité primitive du Cela est » (2).

Passons maintenant aux jugements d'intériorité. De même que le jugement d'extériorité pure est inaccessible, puisqu'il consisterait à établir une existence qui ne serait pas déjà un concept, le jugement d'intériorité pure est inaccessible pour le motif inverse ; il serait pure unité, absence de distinction, inexprimable. L'être, tel qu'il se déduit de cette intériorité pure, est absolu : il n'a pas de conditions. Il est infini : car la réflexion ne conduit qu'à l'unité. Il est éternel, puisque les distinctions du temps en sont absentes. L'être est pris ici, non comme prédicat, mais comme modalité, comme pouvoir de poser l'être. Les caractères de cette unité ineffable que nous venons d'énumérer sont les caractères mêmes de Dieu : « Dieu, conçu comme condition de l'intelligibilité, est l'existence elle-même.... Le jugement de pure intériorité a pour

(1) *L'expérience humaine et la causalité physique*, p. 519.

(2) *La modalité du jugement*, p. 135.

copule l'être absolu » (1). Seulement, ce Dieu qui est la virtualité infinie de la pensée et sa raison d'être ne peut donner lieu à un jugement réel : en l'affirmant, on le poserait comme chose, comme extérieur, ce qui équivaldrait à le nier. Mais si la participation à l'un n'est pas un jugement abstrait, elle est pour nous une vie que nous réalisons par l'art, par la science, par la morale, par la religion. Notre intelligence « trouve la récompense de son désintéressement dans une présence qui, elle, ne peut se représenter, n'étant rien d'autre que l'intériorité de la raison à la conscience » (2). Par cette présence, Dieu est tout autre qu'un idéal abstrait : « c'est un Dieu qui ne s'abstrait de rien et pour qui rien n'est abstrait, car la réalité concrète n'est telle que par sa valeur intrinsèque de vérité » (3).

A partir de la forme idéale et inaccessible de la pure intériorité, s'étagent les diverses formes du jugement d'intériorité, dans lesquelles la cohésion interne se distend de telle sorte que les deux notions deviennent plus extérieures l'une à l'autre. La forme la plus parfaite est celle du jugement d'analyse mathématique : s'il y a un contenu extérieur, les deux termes en sont issus de leur intériorité réciproque : la relation intelligible y est « constitutive de l'être » (4). Le jugement géométrique réalise à un degré moindre la coïncidence de la réalité et de l'intelligibilité ; il s'adapte à un univers obtenu par abstraction et qui ne sort pas de la pensée ; les définitions y expriment seulement « qu'à telle représentation réalisée dans l'espace par telle figure est intérieur un certain procédé intellectuel de construction » (5). Le jugement de physique mathématique déchoit un peu plus : pour qu'en lui réalité et intelligibilité ne fissent qu'un, il faudrait « que rien de ce qui existe n'échappe à nos moyens d'investigation et que tout ce donné (fût) entièrement analysé » (6) et il est trop évident que ces deux conditions sont au premier chef irréalisables. Celui de physique expérimentale n'a qu'un seul moyen de réaliser l'intériorité, c'est de définir l'antécédent et le conséquent par un caractère commun, la masse, laquelle

(1) *La modalité du jugement*, p. 144.

(2) *L'évolution de la conscience dans la civilisation occidentale*, p. 793.

(3) *Ibid.*, p. 797.

(4) *La modalité du jugement*, p. 146.

(5) *Ibid.*, p. 153.

(6) *Ibid.*, p. 161.

est un rapport abstrait, une constante posée à priori, et qui diffère beaucoup des phénomènes sensibles objets du jugement physique. Au plus bas degré enfin, nous trouvons le jugement de probabilité : quand on ne peut plus saisir les conditions de l'affirmation, on affirme quand même en réalisant une pseudo-intériorité par l'élimination des différences qu'on feint être négligeables.

Le tableau suivant résume les démarches de la pensée allant à saisir l'être, fonctions irréductibles qui vont à constituer l'univers de la perception et celui de l'intelligibilité.

I. Univers de la perception : jugement d'extériorité :

- jugement de pure extériorité
- jugement de réalité
- jugement de prédication
- jugement normal
- jugement de réalité
- jugement esthétique

II. Univers de la science : jugement d'intériorité :

1. pure intériorité (mathématiques)
 - analyse
 - géométrie
2. jugement physique :
 - mathématique
 - expérimental
3. jugement de probabilité.

Un troisième tableau pourrait servir de contre-épreuve aux deux autres. On y verrait l'évolution du jugement d'ordre pratique, du jugement pleinement déterminé par l'automatisme, à celui qui détermine le droit, qui est pure raison d'être. Là encore, l'extériorité totale (chaque acte absolument extérieur à tout autre) et l'intériorité absolue (le droit qui n'est nullement fondé sur les faits) sont également inaccessibles : la fonction d'existence et celle d'unité apparaissent comme corrélatives. Et telle est bien la conclusion dernière : les formes d'affirmation sont impropres à saisir l'être. En d'autres termes, toute réalité posée par un jugement lui est relative : l'être est fonction du jugement, non du concept. Ou encore : « les principes ne sont plus des principes d'existence, mais des lois d'activité » (1). Nous aurons beau poursuivre l'application,

(1) *Ibid.*, p. 241.

le jugement ne nous fournira pas l'être. En appliquant la forme d'extériorité, nous renoncerons à comprendre intelligiblement, nous aboutirons à l'être qui n'est qu'être, au néant. En appliquant la forme d'intériorité, nous suivrons bien notre destinée à mesure que notre jugement se fondera de plus en plus sur lui-même ; mais à vouloir transformer cette unité qui est la loi du jugement en l'unité d'une existence, nous la trahirions ⁽¹⁾.

II

L'exposé qui précède reflète exactement, croyons-nous la pensée de M. Brunschvicg. Il ne doit pourtant pas satisfaire pleinement le lecteur préoccupé par le problème que nous avons posé ; qu'est-ce que le jugement d'existence ? Nous avons vu, en effet, que, selon M. Brunschvicg, il y a deux types de jugements, extériorité, intériorité, et que ces deux types sont des types idéaux qui ne se rencontrent pas. En fait, tout jugement est mixte, et il y a toutes sortes de dosages d'intériorité et d'extériorité. Parmi ces espèces multiples où nécessité et contingence se mélangent en une synthèse qui devrait, à la rigueur, n'être que possible, il en est plusieurs qui répondent à notre recherche : le jugement du « cela est », celui du « cela est bleu », etc. Nous savons que, s'il se rencontrait un type pur de jugement d'existence, l'existence constituerait un irrationnel absolu, une barrière à ce point opaque pour l'intelligence qu'il n'y aurait plus de jugement du tout. Nous savons encore que tout jugement lie des notions qui sont déjà le produit d'une élaboration par l'esprit. Ainsi l'être en tant qu'être nous échappe. Mais toutes ces explications sont des négations : on exclut du jugement d'existence tout ce qu'il n'est pas, on nous dit quelles opérations sont impropres à le constituer. Or le lecteur attend de savoir ce qu'est le jugement d'existence, et quelles opérations le constituent.

La « modalité du jugement » ne donne peut-être pas la formule complète de la solution. Nous ne croyons pourtant pas qu'elle nous échappe. A la fin des *Étapes de la philosophie mathématique*, M. Brunschvicg nous dit où il convient d'aller chercher les racines

(1) *Ibid.*, p. 243.

de la vérité. Il faut, pour cela, remonter le cours de l'histoire des sciences : « atteindre la source où se manifesterait le contact originel de l'intelligence avec les choses, et pour cela remonter le cours de l'histoire jusqu'au point où l'on pourra mettre à nu les racines de la vérité arithmétique ou géométrique » (p. 462). On aboutit ainsi à la pratique de l'échange un contre un. On envoie un enfant chercher une pomme pour un sou, puis autant de pommes qu'il a de sous. Il répète ainsi l'acte de l'échange, et à la fin il se rend compte « que les deux tas [des pommes et des sous], sont reliés l'un à l'autre par les opérations dont ils ont été l'objet ». C'est la pensée de l'équivalence, de l'équation, la première relation scientifique, car elle est, en effet, susceptible de vérification. L'enfant a accompli l'abstraction qui engendre le nombre. Cette abstraction va en sens inverse de l'abstraction pratique : tandis que cette dernière retient une image ressemblante qui sert de substitut à des objets qualitativement identiques, l'autre attire l'attention sur ce qui fait que les objets sont plusieurs. Cette abstraction n'isole donc pas un élément commun : elle n'accepte pas un donné, mais elle crée une relation, le nombre. C'est bien une opération humaine, pratique, mais où surgit la notion de vérité, qui n'est pas donnée dans les choses, mais en jaillit par l'action humaine (1).

Transposons cette analyse au delà du domaine mathématique, dans le domaine logique (nous serions tenté de dire : métaphysique), et nous aurons la genèse du jugement d'existence. L'enfant inspecte la salle, et il dit : voici une table, voici une chaise, voici une assiette, voici ma balle. Encore que les objets n'aient pas pour lui le même intérêt, et que ses jugements n'énoncent pas une liaison qui fasse que les objets dépendent les uns des autres, l'enfant énonce tout de même un jugement qu'il peut répéter quand il le voudra, et qui, de son côté, est le même acte pour des objets différents. Chacun de ses jugements peut d'ailleurs donner lieu à une vérification : il est aisé de constater s'il y a bien une chaise, ou une balle, et la constatation imposera à l'esprit une réalité dont il n'est pas maître. L'enfant désire peut-être qu'il y ait plus de balles que de chaises, mais il n'y peut rien. Actes de l'esprit les plus simples, les plus primitifs qui soient, se répétant en leur identique et indivisible unité, s'appliquant à ces « chocs » mystérieux par quoi les choses

(1) *Étapes...* ch. XXI.

s'opposent et s'imposent à nous, tels seraient les jugements d'existence. L'être ne serait autre chose que le jugement en ce qu'il a de plus dépouillé quand il surgit sous la pression d'un « choc ».

Il nous semble que cette explication est celle que formulerait M. Brunschvicg au nom de l'Idéalisme critique. Bien qu'elle ne cadre pas, de prime abord, avec nos premiers chapitres, nous nous garderons de la condamner. Elle présente un autre aspect du vrai. Les philosophes de l'antiquité et du moyen âge, quand ils étudiaient les démarches étagées de l'esprit humain à travers l'abstraction physique, mathématique, philosophique, mettaient l'accent avant tout sur l'aspect du réel que le point de vue scientifique spécial devait mettre en lumière. Ils n'oubliaient pas, tant s'en faut, l'activité de l'esprit, car ils en décrivaient les « compositions » et les « divisions » et ils montraient les efforts multiples et subtils que réclame l'« indivisibilium intelligentia ». Néanmoins, il est bien certain que pour eux l'aspect objectif était le principal et en quelque sorte ils s'y perdaient. Aujourd'hui, l'attitude des philosophes est inverse. Ils décrivent avant tout les aspects de l'activité de l'esprit, et ne montrent que par allusions les « chocs » qui les provoquent ; et encore, ces chocs, qui correspondent à l'action des intelligibles d'autrefois, sont posés sous l'image mystérieuse d'un dynamisme insaisissable. Malgré tout, entre l'attitude antique et l'attitude critique moderne, il y a, semble-t-il, moins une opposition radicale qu'une terminologie différente et des préoccupations différentes. Les Scolastiques n'ignoraient pas que les essences intelligibles n'apparaissent que grâce à l'éclair rapide de la sensation, qu'on les conquiert lentement par un travail discursif, qu'on les détaille en disciplines hétérogènes. L'Idéalisme critique, de son côté, insiste sur les « chocs » qui provoquent les jugements, sur l'irréversibilité de la durée, première donnée qui s'impose à l'esprit malgré sa tendance à tout réduire en unités homogènes. Réalisme et Idéalisme, comme on l'a dit à juste titre, viennent à la rencontre l'un de l'autre.

Bien plus, il serait aisé de montrer, contenus implicitement dans des théories réalistes comme celles de Saint Thomas d'Aquin, et même énoncés çà et là sous la forme la plus expresse, des principes établissant les exigences primitives de l'esprit, ses choix souverains, ses organisations créatrices. Le P. Maréchal a établi que les doctrines thomistes de la connaissance posent, pour chacune des activités spirituelles, un a priori. Ce que les philosophes du XIII^e siècle

appelaient « objet formel » désignait l'aspect sous lequel une « puissance » atteint son objet matériel : *requiritur aliqua proportio objecti ad potentiam cognoscitivam*.... Reconnaître que l'œil ne perçoit pas le son, ou que l'intelligence ne va qu'à l'universel et au nécessaire (en quelque sens d'ailleurs qu'on prenne ces notions), c'est dire que nos puissances de connaissance ont des exigences, qu'elles choisissent dans le réel certains aspects, et donc en quelque sorte, qu'elles modèlent le réel selon elles-mêmes. Il n'est pas illégitime de généraliser cette exigence jusqu'à dire, avec M. Brunschvicg, que l'être est fonction de l'affirmation.

Cependant, nous n'oserions suivre jusqu'au bout la doctrine de M. Brunschvicg, car si, par bien des côtés, elle satisfait aux exigences incontestables de la science en fait de réalisme (le réel posé comme « chocs », irrationnel irréductible — la durée reconnue irréversible — l'Univers concret déclaré objet de la science), par ailleurs, elle énonce les thèses d'un idéalisme radical. Y a-t-il là deux orientations divergentes ? Les disciples futurs du grand philosophe prendront-ils à tâche de montrer, comme M. Brunschvicg lui-même l'a fait pour Kant, qu'il est grand surtout lorsqu'il est à ce point perspicace et sincère pour mettre en lumière les vérités qui ne peuvent s'encadrer dans ses théories ⁽¹⁾ ? Toujours est-il que nous devons maintenant examiner en elle-même la thèse centrale de M. Brunschvicg, celle qui déclare que l'être n'est pas l'objet d'une connaissance, mais un acte intellectuel, que l'être est la co-pule de l'affirmation, ou encore, selon la formule de Kant, qu'exister consiste à « être pensé dans le contexte de l'expérience unifiée » et, par suite, que le jugement n'est pas justifié par son contenu ; les principes ne sont pas des énoncés constitutifs de la nature des choses, mais des lois de l'activité de notre pensée.

1. Une telle conception, nous l'avons vu, a pour résultat de supprimer les antiques distinctions entre nécessité, réalité, possibilité, et de leur substituer l'opposition subjective d'intériorité, d'extériorité, de forme mixte ; et enfin, puisque intériorité et extériorité pures sont des formes idéales irréalisables, de substituer une gradation de jugements, tous au fond de même nature, mais dans lesquels

(1) *L'idée critique et le système kantien. Rev. de métaphysique et de morale*, avril-juin 1924, pp. 158-159.

l'esprit parvient plus ou moins à réaliser l'idéal d'unité qui est son ressort le plus intime. Une semblable doctrine fournit-elle encore le moyen d'attribuer à un jugement cette nécessité, cette possibilité, cette existence au moins apparentes que requièrent la science et la vie?

A la place de la nécessité, nous avons l'intériorité. Il paraîtrait d'abord que cette intériorité est une activité intellectuelle : elle consisterait en ce que je comprends deux termes l'un par l'autre, en ce que je pose une idée intérieure aux deux termes que j'ai à unir. Mais est-il bien sûr qu'ici l'activité intellectuelle ne présuppose pas inévitablement des conditions intelligibles, et qui sont au fond des conditions ontologiques? Qu'entend-on par une idée qui est intérieure aux deux termes qu'elle unit? Par intériorité, on ne veut pas dire une présence spatiale dans un objet pénétrable, mais une présence intelligible ⁽¹⁾, ce qui ne peut avoir d'autre sens qu'une identité de choses sous une diversité d'aspects, ou « une réalité qui impose son empreinte à tout un groupe d'existences » ⁽²⁾. Forcément, quelque effort qu'on fasse pour déguiser l'« intériorité » sous la forme d'actes intellectuels, ces actes intellectuels ne sont intelligibles et même exprimables qu'en les rapportant à une identité au moins partielle. Inversement que peut-on vouloir dire par « extériorité », sinon une non-présence intelligible, une altérité, une non-identité? Si l'on va, au delà des actes intellectuels, vers ce qui en constitue le fondement, on aboutit donc aux anciennes notions d'identité et de non-identité, l'une qui fonde la nécessité (le principe d'identité est la raison de la nécessité), l'autre qui est la marque de l'existence contingente.

Encore un argument qui nous ramène à ces vénérables notions. L'intériorité, nous dit-on, c'est-à-dire l'activité intellectuelle unifiante, justifie le progrès de la science rationnelle, parce que l'esprit unificateur, « l'esprit ne peut pas ne pas être soi ». Quel sens attacher à cette proposition? Est-ce un simple fait que l'on constate, ce fait que je suis moi et que je ne puis pas sortir de moi? Il est alors impropre, en sa particularité limitée, à porter l'édifice illimité

(1) Voir ROLAND-GOSSELIN, *Sur la notion de présence en épistémologie*. *Rev. des sciences philosophiques et théologiques*, janv. 1928, p. 5-38.

(2) Formule de M. SPAIER. *Pensée, par universaux et par individus*. *Rev. de Met. et de Morale*, déc. 1928, p. 494. Cette formule ontologique est un signe du retour des esprits vers le réalisme.

de la science rationnelle. Est-ce une évidence intellectuelle s'imposant à tout esprit en le contraignant nécessairement? Telle doit être la pensée de M. Brunschvicg. Mais alors la nécessité est la modalité primitive, de laquelle l'intériorité découle, et la notion, avec sa plénitude intelligible, est antérieure au jugement, qui est déterminé par l'être. Et nous sommes portés tout naturellement à croire alors qu'aussi la forme d'extériorité n'est pas simplement une manière d'affirmer, mais qu'elle aussi est déterminée par l'être.

2. Les diverses modalités sont-elles des « positions pures », c'est à dire des activités spirituelles irréductibles les unes aux autres, et n'ayant pour justification suprême que l'activité spirituelle qui a choisi telle ou telle voie? Cette doctrine a déjà contre elle que ni l'intériorité pure ni l'extériorité pure ne sont réalisées jamais : il y a, en fait, un mélange à dosages différents d'intériorité et d'extériorité, et ce dosage, nous le supposons, dépend beaucoup plus des exigences des contenus de la pensée que de celle-ci. De quoi, en effet, pourrait-il bien dépendre, sinon du réel vu, puisqu'il introduit le mélange et le désordre dans les catégories de l'esprit? Il est vrai que M. Brunschvicg contesterait notre prétention de reconnaître les diverses modalités à des marques objectives : il nous rappellerait qu'à travers l'histoire on voit un même jugement appartenir successivement à plusieurs ordres de modalité. Nous avouons n'être pas convaincu par cet argument. Le passage d'une proposition de la vérité à la fausseté n'établit pas qu'aucun moyen n'existe d'atteindre la vérité, mais qu'on n'a pas usé ou qu'on a mésusé de ces moyens ; de même, si des propositions passent de la contingence à la nécessité, c'est qu'on n'avait pas jusque là démontré qu'elles fussent nécessaires. Il semble, en effet, que les propositions qui changent de modalité sont celles qui, après avoir été de simples jugements d'existence, deviennent la conclusion d'une démonstration. Ce passage est assez naturel : c'est, par exemple, l'égalité $3^2 + 4^2 = 5^2$, connue empiriquement par les Égyptiens pour le cas le plus simple d'un triangle rectangle non isocèle (1), et qui devient chez les Grecs le célèbre théorème de Pythagore. Après avoir connu une vérité par expérience, on en trouve la raison d'être. Cette histoire montre que les Grecs en savaient plus

(1) D'après un papyrus de la XII^e dynastie, vers 1800 avant J.-C. F. ENRIQUES. *Gli elementi d'Euclide e la critica antica e moderna*, p. 135-136. Roma, 1925.

long que les Égyptiens, non qu'il n'y a pas de moyen de reconnaître qu'une proposition est nécessaire, que cette nécessité provienne d'un enchaînement, ou qu'elle provienne d'une identité foncière se manifestant sous des points de vue différents ⁽¹⁾. Et de même qu'il est difficile de nier qu'il y a des caractères des propositions nécessaires par rapport à des propositions d'existence contingentes, il est difficile de nier qu'il y a des caractères à quoi on reconnaît une proposition d'existence réelle par rapport à celles qui concernent le possible.

3. Pour ne pas prolonger outre mesure une discussion déjà trop longue, nous nous contenterons maintenant d'énumérer d'autres difficultés soulevées par la doctrine qui identifie l'être avec la copule.

a) Il semble bien qu'on ne parvient pas, sinon en apparence, à identifier l'être et la copule, du moins en ce qui concerne le jugement d'existence. On continue, en effet, à maintenir l'existence, mais sous forme symbolique : on la déguise, depuis Fichte, sous le mot de « choc ». J'affirme une existence concrète, quand une sorte d'ébranlement se produit, auquel l'activité intellectuelle est étrangère. L'emploi du symbole ne serait-il pas réclamé ici, comme Girgensohn l'a montré pour la pensée religieuse, par la difficulté à traduire en concepts le spectacle intelligible, par la marge qui forcément sépare les jugements de la vérité ⁽²⁾? Mais si l'on essaie de mettre, sous le « choc, » une notion que l'on comprenne, il est impossible d'entendre autre chose que la notion d'existence.

b) A moins toutefois qu'on n'entende, par « choc », une simple limite de l'activité intellectuelle. Quand nous ne pouvons plus poursuivre notre travail d'explication, c'est à dire de réduction, de démonstration, nous sommes en présence de notions qui sont extrapolées. L'impossibilité de ramener les notions l'une à l'autre équivaut pour elles à une sorte d'existence indépendante : nous conférons la réalité à ce que notre pensée est impropre à saisir. Dans la thèse si remarquable de M. Gaston Bachelard sur *la connaissance approchée*, il semble que l'existence objective soit ainsi constituée par l'irrationalité. Ainsi, chaque domaine mathématique

(1) E. GOBLOT. *Traité de logique*, p. 165, pp. 264-265.

(2) *Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens* p. 565 et suiv., 607 et suiv. Gütersloh, Bertelsmann, 1930, 2^e éd.

est défini par une loi de construction. Venons-nous à trouver ce que cette loi de construction ne produit pas, c'est à dire un domaine nouveau, cet irrationnel nous apparaît comme un être opaque. « Ainsi le réalisme est en quelque sorte fonction de l'hétérogénéité des domaines » (1). Or l'être physique, lui aussi, est de même nature que l'existence mathématique. Le physicien, en effet, ne poursuit pas sur une ligne droite le processus de la vérification. Certaines phases de la vérification sont comme des changements brusques, des mutations : ainsi, lorsque Fresnel substitue la vibration à la couleur, la longueur d'onde requiert une analyse entièrement nouvelle. Surtout la vérification décisive, celle qui confère l'objectivité réelle, est celle qui passe d'un ordre à un autre, parce qu'elle consiste à se référer à un ordre de raisons différent de celui qui la prépare. Plusieurs fois M. Bachelard parle de l'« ontologie morcelée » que se font les physiciens : en fait, cette « ontologie morcelée » est simplement une « logique morcelée ».

Et là sans doute est sa faiblesse. Quand le procédé de construction des nombres entiers s'avère impuissant à me fournir les fractions dont j'ai besoin, le nouveau domaine m'apparaît avec son « existence » mathématique. Admettre que l'existence physique consiste, de la même manière, à se référer à un ordre de raisons différent de celui qui la prépare est, en somme, la supprimer : c'est la réduire à n'être que le caractère de concepts disparates. D'ailleurs, nous ne sommes pas sûrs que des concepts disparates le sont absolument : une manière supérieure d'expliquer arrivera peut-être à les rendre corrélatifs, et par conséquent à absorber ce qui se présentait d'abord comme une existence. Le progrès de l'explication, quand il toucherait à son terme, toucherait à l'abolition de toute existence.

c) Comment découvre-t-on que la troisième forme, la forme mixte, qui mélange intériorité et extériorité, est possibilité ? L'analyse de sa genèse montre une immanence qui n'est pas complète. Pour attribuer à cette immanence qui n'a pas réussi le sens, tout différent, de possibilité, ne faut-il pas que la nécessité, l'existence réelle, la possibilité posent devant l'esprit comme un spectacle intelligible ?

d) Nous comprenons que la fonction de causalité, s'exerçant à mesure que pour nous se constitue le champ temporel, ne se porte

(1) *Essai sur la connaissance approchée*, p. 191.

pas sur des objets tout faits, sur des existences objectives, mais qu'elle-même constitue ces existences. « Elle s'exerce par un acte de liaison qui donnera les objets, sans que liaison et objet puissent être représentés à part. En ce sens, il n'y a pas antériorité de la substance sur la cause. Tout au contraire » (1). Mais si l'existence objective est ainsi enlevée aux objets de la perception, n'est ce pas parce que subrepticement on l'a reportée plus haut? En effet, on suppose que la fonction de causalité constitue le champ temporel en s'appliquant à une continuité absolue. « Ce à quoi le cela est aboutit, ce ne sera donc plus une multitude d'affirmations,.. c'est l'univers... sensations et images sont reliées par un courant d'intelligibilité dont la causalité est l'expression » (2). La formule du principe de causalité se ramène à ceci : l'Univers existe » (3). Sans doute, toutes ces formules sont susceptibles d'être entendues en un sens strictement idéaliste de sensations et d'images organisées par la fonction de causalité. Il est certain cependant que, pour M. Brunschvicg, l'Univers, avec l'irréversibilité de sa durée, avec sa richesse inouïe que lentement science et conscience conquièrent, dépasse, sinon l'Esprit, du moins notre esprit. N'y a-t-il pas là, implicitement, l'existence du Tout insondable? (4).

La notion intelligible d'existence n'est pas la copule logique, l'acte de l'affirmation. Elle est pleine d'une métaphysique qu'il s'agit maintenant de découvrir.

(1) BRUNSCHVICG. *L'expérience humaine et la causalité physique*, p. 469.

(2) *Ibid.*, p. 470.

(3) *Ibid.* p. 519.

(4) D'autres graves difficultés peuvent être opposées à la doctrine de M. Brunschvicg. Ou les trouvera au ch. IX. Elles ne figurent pas ici, pour ne pas faire double emploi.

CHAPITRE V

LE PRÉDICAT EXISTENCE EST-IL IMMANENT AU SUJET ET A L’AFFIRMATION ?

I

Si nos efforts précédents ont réussi à prouver, le jugement d’existence porte sur une notion intelligible : et cette notion intelligible semble ne pouvoir être que le prédicat du jugement.

Cette conclusion n’est pas une conclusion dernière. Elle est plutôt l’énoncé d’un nouveau problème. Outre que l’être plus vague de la science théorique se présente, et veut être distingué de l’existence concrète, la proposition « l’existence est un prédicat » demande qu’on précise de quelle manière l’existence est un prédicat, ou quelle est la signification de l’existence. Or trois hypothèses sont possibles, et trois seulement. La limitation du nombre des hypothèses rendra plus aisé le choix.

1^o) L’affirmation et le prédicat existence sont indissolubles : le prédicat est immanent au sujet et immanent à l’affirmation. Entendez que l’existence n’est pas un prédicat qui serait *trouvé*, une donnée qui par l’esprit serait *reconnue en dehors de lui*. La signification de l’existence n’est pas fournie par les choses, par ce qui serait au delà de la connaissance. Cette première solution se résume dans le mot : immanence. On ne sort pas de la connaissance. Pour réelle qu’elle soit, la signification de l’existence est tout entière dans les actes spirituels qui constituent le connaître. Et comme par ailleurs il faut bien que l’existence s’étende à tout, le prédicat d’existence se fonde dans tout ce qui est acte spirituel : existence signifie l’Esprit lui-même. Déjà ce processus était dans Hegel. Celui-ci a bien eu l’audace de poser l’indéterminé comme point de départ absolu. Mais l’indéterminé, c’est l’abstrait, et l’abstrait sans contenu se confond avec son contraire : nécessité s’impose donc d’atteindre une signification réelle, concrète. Et aussitôt Hegel croit

trouver cette signification concrète dans l'Esprit : le concept est l'unité synthétique de la perception comme unité du « je pense ».

2) Le prédicat existence est transcendant à l'Esprit. Cette seconde hypothèse se dédouble. Ou bien, en effet, la signification de l'existence n'est pas fournie par un travail intellectuel, ne suppose pas une activité de l'esprit pour la cueillir ; et par conséquent, elle n'est pas non plus dans les choses, car trop évidemment une idée n'est pas dans les choses à l'état d'idée. Il faut alors supposer que le prédicat existence est l'objet d'une sorte de vision intellectuelle où nous serions passifs : c'est un spectacle qui se déroule devant notre regard et qui, par quelque mystère, se rapporte tout de même aux réalités. Cette hypothèse forme le fonds commun des systèmes qu'on qualifie de Platonisme ou d'Ontologisme.

3) Reste la troisième hypothèse. Le prédicat existence est bien transcendant à l'esprit, mais il n'est pas dans les choses à l'état d'idée, ni ne se présente à nous comme un spectacle tout fait. Une opération spirituelle est requise pour prendre dans le réel l'idée d'existence.

Il est aisé de se rendre compte que les trois hypothèses sont les seules possibles. Ou le sens de l'existence est l'existence de l'Esprit ; ou c'est l'existence des choses, mais — ou vue séparée des choses, toute faite à l'avance, ou tirée des choses. Il est évident aussi que la première hypothèse devient immédiatement une hypothèse métaphysique : si la signification de l'existence est l'Esprit, l'Esprit est le Tout. Personne, en effet, ne serait assez absurde pour prétendre que la signification de l'existence soit uniquement sa propre existence. Si existence signifie Esprit, Esprit est synonyme de Tout.

Déjà cette première hypothèse s'était plusieurs fois présentée à nous. Car on peut bien nier dans les mots la réalité des concepts : en fait on en use, on les emploie dans le langage, on les présuppose, et à la fin on les emploie expressément dans les théories sans s'en apercevoir. Or les mots, les concepts d'être, d'existence s'emploient sans cesse, et à aussi juste titre que ceux de cause, de phénomène, de matière, de molécule, etc. Ceux qui parlent de l'existence en parlent comme d'une notion expressive, qui se comprend, et ultra-représentative, se trouvant dans les représentations sans être une représentation (1). Et si l'on prétend refuser un sens transcendant

(1) L'affirmation et le mot, comme nous allons voir, sont de M. B. CROCE, *Logica*, pp. 123-124. Bari, Laterza, 1909, 2^e éd.

à cette notion inévitable, comme il faut bien lui attribuer tout de même un sens, on lui attribue de signifier la vie de l'esprit. Ainsi, quand nous discutons la doctrine d'Ernst Cassirer, nous avons dû nous demander d'où viennent les catégories, ce qui équivaut à demander ce qu'elles signifient. Une causalité par rapport aux catégories, nous dit M. Cassirer, n'a pas de sens, puisque la causalité elle-même est une catégorie. Mais si le problème de l'origine est ainsi provisoirement écarté, celui de la signification se pose encore davantage : ces formes de la pensée que la réflexion parvient à déterminer, et qu'elle distingue les unes des autres, et dont la fonction consiste à faire les phénomènes fonctions les uns des autres, comment se distinguent-elles ? comment s'appliquent-elles à tels phénomènes selon tels points de vue ? Cela, c'est se demander ce qu'est, ce que signifie la catégorie : et impossible de répondre sinon en renvoyant à la vie de l'esprit, qui est la source, ou la réalité concrète des catégories. Même chez M. Brunschvicg, si expert pourtant à éviter le langage réaliste, l'existence réapparaît sous la forme de vie spirituelle (1). Si l'existence dans le jugement n'est que copule (si donc elle est niée comme concept ou comme intuition), il y a une exigence plus profonde encore que celle de l'être, à savoir celle de l'un. L'Un est la raison d'être invisible de la science, de l'art, de la moralité, de la religion, l'inspiration la plus foncière de l'esprit et ce qui fonde le spiritualisme ; et cette unité, raison de tout, se présente avec les attributs divins. Il est vrai que l'Un est au delà de l'être, au delà de la conscience : on n'a pas le droit de le limiter en l'affirmant. Cet Un omniprésent, légitimant toute affirmation sans pouvoir être affirmé lui-même, comment le connaît-on, sinon par une réflexion qui remonte à la source des affirmations et qui finit par toucher à une intuition insaisissable ! Sans doute ici nous allons au delà des textes de M. Brunschvicg. Nous croyons pourtant ne pas trop forcer sa pensée : la sympathie pour le Bergsonisme, exprimée dans *L'Évolution de la conscience* (2), doit s'expliquer par cela que les deux philosophies

(1) On peut se demander si elle ne réapparaît pas sous une forme plus réaliste. Quand le principe de causalité est ramené à l'affirmation « L'Univers existe », on est porté à croire qu'ici existence est un prédicat. Mais peut-être cette formule, sous son apparent réalisme, se rapporte à l'Un, non à l'être.

(2) II, p. 653-679.

connaissent une intuition de la vie, intérieure et totale, une unité qui précède le morcelage intellectuel et dont on se rapproche par une générosité profonde.

Cette hypothèse que l'existence est la vie de l'esprit doit être examinée la première. Elle paraît plus simple : le terme immanent semble plus aisé à trouver que le terme transcendant. Elle a pour elle l'autorité et l'influence des penseurs qui travaillent à soumettre la civilisation occidentale à l'hégémonie d'un nouvel Averroïsme.

L'évolution par laquelle le Criticisme, à partir de Kant, a passé jusqu'au moment où l'existence, niée comme prédicat, est devenue la plénitude intelligible de l'Esprit, est sans doute, comme nous venons de le dire, une évolution naturelle et nécessaire. On s'en rend compte davantage si l'on observe que la même évolution s'est poursuivie en différents pays de manière indépendante et y est parvenue au même terme. Nous venons d'y faire allusion pour l'Allemagne et la France. On pense moins à l'Italie. C'est pourtant là que l'évolution s'est achevée de la manière la plus nette dans le résultat le plus pur.

La philosophie de Kant y avait été introduite, avec quelque timidité, par le baron Pasquale Galluppi ; et si, dès l'abord, il y eut des philosophes à accepter la lettre de la doctrine, ils ne l'acceptèrent pas dans le sens critique. Antonio Rosmini pose bien le problème de la connaissance comme le pose Kant ; lui aussi fonda la possibilité des jugements scientifiques sur une synthèse a priori : mais la synthèse a priori qui joint aux sujets empiriques les prédicats leur joint avant tout celui d'existence, lequel, pour être affirmé a priori, ne perd pas son universalité et sa nécessité *intrinsèque*. L'être (existence) affirmé a priori de tous les sujets empiriques, est donc objet d'une intuition intellectuelle : il est vu en quelque sorte dans l'Être qui fonde les essences et les existences, en Dieu. La doctrine de Rosmini est un ontologisme.

Le second acte du drame, l'intrigue se noue dans la philosophie de Vincenzo Gioberti. Le philosophe de Rovereto juxtaposait les sujets empiriques et l'existence : le lien qui les unissait a priori était statique, dépendant d'une vision en Dieu. Les concessions faites par lui à l'immanence (le prédicat existence est toujours présent à l'esprit) devaient entraîner une concession totale : la

tendance innée de la logique humaine à tout expliquer en ramenant les concepts les uns aux autres devait fatalement pousser à expliquer les sujets par le prédicat universel ; et puisque ce prédicat était déjà dans l'esprit, à expliquer tous les sujets par l'être immanent à l'esprit. C'est ce que fit Gioberti. Si la « formule idéale » a changé de sens et d'applications à travers ses ouvrages successifs, dès l'*Introduction à la Philosophie* elle pose que l'Être engendre l'existence. Sans doute, la formule reçoit alors une très étrange interprétation qui a pour but de la mettre d'accord avec le Christianisme : l'être désigne le « surintelligible », entendez le surnaturel, la réalité dont la plénitude dépasse absolument l'intelligence et ne lui est connue que comme principe, la révélation chrétienne donnant un certain accès provisoire dans l'immensité du surintelligible. Entre l'être et l'existence, la relation n'est pas une relation statique d'attribution. En cela justement, dit Gioberti, Rosmini était resté à la fois empêtré dans l'empirisme sensualiste et dans le Panthéisme, car il juxtaposait l'être et les existants comme des données fournies par le dehors ; et il établissait, entre l'être et les existants, une participation statique qui équivalait à les identifier ⁽¹⁾. Gioberti se fait fort de dépasser ces points de vue en reconnaissant une dépendance plus profonde entre l'être et les existants : la dépendance est dynamique, l'être engendre les existants. La véritable idée giobertienne n'est pas l'existence, mais le créer ; non l'être, mais l'Esprit. Nous savons par l'histoire, et on l'aurait pu prévoir dès les premiers livres de Gioberti, que cette dépendance dynamique aboutirait vite à une identification panthéiste bien autrement radicale que celle de Rosmini. « Dans la *Teorica del Sovrannaturale* l'auteur veut poser le surnaturel, c'est à dire cette réalité qui, dépassant le caractère fini de la nature empirique et de l'esprit empirique, devrait, selon lui, s'appeler surnaturelle, et être tenue pour objet de religion plus que de philosophie, d'où, étant donnée la subordination de la nature au surnaturel, la nécessité de fonder la philosophie sur la religion. Ce surnaturel, cet Être pur, inconnaissable en son essence pour la *Teorica*, restera tel jusqu'à la *Protologia* ; et tel devrait-il

(1) *Gli errori filosofici di A. Rosmini*. Napoli, Battelli, 1845. — *Rosmini e i Rosminiani* (dans les *Fragmenti inediti* publiés par Solmi. Torino, Bocca, 1910). Sur la polémique entre Gioberti et les disciples de Rosmini, voir GIOVANNI GENTILE, *Rosmini e Gioberti*. Pisa, Nistri, 1898.

rester. Mais distinct et uni, par l'acte créateur de la formule idéale, par rapport à l'existant objet de la connaissance finie, bien que restant en soi-même il dépasse les limites de la connaissance, il devient, en tant que créateur, le fond du fini ou de l'existant, et par conséquent d'une science de l'existant *sub specie aeternitatis*, de l'existant en tant que création ou manifestation de l'Être.... Et quand dans l'*Introduction* Gioberti arrive aux sciences philosophiques qui ont pour objet le troisième membre de la formule, l'existant, il se trouve en face de cet existant qui est l'homme, l'esprit, il aperçoit vite la nature divine d'un tel existant, qui ne peut être sans se réaliser, sans se créer, s'égalant par conséquent à cet Être qui est le créateur de l'existant » (1). En retraçant ainsi l'unité de l'évolution de la philosophie de Gioberti, Giovanni Gentile nous en montre l'aboutissement nécessaire : être, existence, vie de l'esprit, c'est tout un. Nous sommes dans la « Philosophie de l'Esprit » de Benedetto Croce, ou dans l'« Idéalisme actuel » de Gentile lui-même.

Il régnait à Naples, dès la monarchie restaurée des Bourbons, une tradition hégélienne dont de Sanctis et Spaventa furent plus tard les représentants les plus connus : et d'ailleurs, par bien des côtés, le concept hégélien ressemble à la « formule idéale ». Mais cet hégélianisme a surtout vécu à l'état diffus sous une forme tout à fait libre et napolitaine : même un érudit catholique, d'ailleurs assez pauvre philosophe, comme Vito Fornari, a pour centre de pensée l'« unitotalité » divine qui dans les êtres créés se scinde en une dualité de substance et d'action (2). Vague Ontologisme : connaissance et création, sinon identiques, du moins parallèles : on voit l'orientation. Bien qu'indépendant de Gioberti (3), Fornari irait dans le même sens s'il était métaphysicien. Il nous semble que nulle part l'évolution de la Philosophie Critique et post-critique

(1) V. GIOBERTI, *Nuova Protologia. Brani scelti da tutte le suo opere e ordinati da G. Gentile*, Bari, Laterza, 1912, vol. I, pp. xiv-xvi.

(2) VITO FORNARI, *L'armonia universale*, pp. 67-75. (Napoli, Marghieri, 1878). Sur Vito Fornari, voir U. PADOVANI, *Vito Fornari, saggio sul pensiero religioso in Italia nel secolo diciannovesimo*, cap. 3, *Le opere*. (Milano, Vita e Pensiero, 1924).

(3) Mais non complètement de HEGEL. M. B. CROCE estime que l'esthétique de FORNARI est intermédiaire entre une esthétique hégélienne et une esthétique catholique (Il s'agit de l'*Arte del dire*) (*Estetica*, p. 448).

n'a abouti aussi purement qu'à Naples, tout en déclarant que l'existence est un prédicat, à faire de ce prédicat l'Esprit lui-même. C'est pourquoi nous prendrons la doctrine napolitaine de M. Benedetto Croce comme type pur, pour en éprouver la valeur.

M. Benedetto Croce pose la question du prédicat d'existence avec une parfaite netteté. Il la subdivise en trois : 1^o) le jugement individuel implique-t-il toujours que le sujet du jugement soit existant ? 2^o) qu'est-ce que le caractère d'existentialité ? 3^o) Ce caractère suffit-il à constituer le jugement (1). Or, ce jugement individuel ne porte que sur l'existant. L'artiste peut contempler la pure représentation sans rien affirmer sur elle, qu'elle soit fantôme ou réalité : mais quand on juge, on ne juge que de ce qui existe. A supposer qu'on parle de cent thalers imaginaires, ou qu'on dise que Paméla est une femme vertueuse, l'affirmation n'est possible que si les cent thalers et Paméla jouissent en moi d'une certaine existence mentale. Nous reconnaissons déjà implicitement que, dans le jugement individuel, l'existence est prédicat (2). Que serait-elle, en effet, sinon prédicat ? En faire une simple position, c'est supposer que l'objet pourrait être sans être connu, donc qu'il est étranger à l'esprit, « et que l'esprit ne se l'approprierait jamais, s'il ne prenait pas son courage à deux mains pour avaler la bouchée amère par un acte irrationnel de foi » (3). Or — et c'est là le résultat de toutes les recherches philosophiques — l'extérieur à l'esprit, quand on l'analyse, se résout en œuvres de l'esprit, et la foi, quand on l'analyse, se résout en actes de connaissance ou en actes de volonté. L'existence donc, si elle est quelque chose qu'on affirme ou qu'on nie, ne peut être que prédicat. Et c'est un prédicat qui ne se pense pas à part du sujet. Enlevez du jugement le prédicat d'existence, il n'y a plus qu'une représentation, sorte de fantôme sans existence, et qui n'est plus pensable. Il n'y a donc pas deux espèces de jugements, un jugement existentiel, où une activité *sui generis*, étrangère à la pensée, poserait une existence incompréhensible ; et un jugement catégorique, où la pensée attribuerait aux sujets des prédicats réels. L'existence est bien prédicat, mais elle n'est pas

(1) *Logica*, p. 116.

(2) *Ibid.*, p. 120.

(3) *Ibid.*, le texte porte : « se non facesse animo e coraggio... ».

le prédicat isolé qui suffise à constituer un jugement. En effet, des jugements tels que « Pierre existe », « l'Égée existe », n'auraient aucun sens, si je ne pensais que l'Égée est une mer, et que « Pierre est un homme, et un homme ainsi et ainsi fait, italien et non boschiman, de trente ans et non d'un mois » (1).

Ainsi donc, le contenu du prédicat d'existence est la totalité du concept. Non pas, bien entendu, que le prédicat d'existence, abstraitement et séparément considéré, en entraîne un autre, et celui-ci un autre, opérations inachevées, inachevables, dont la portion réalisée ne serait réalisée que par hasard, jugements empirique d'association et donc étrangers à la pensée. Le concept attribué par le jugement individuel n'est pas, ni ne peut être « un lambeau ou un éclat de concept : c'est tout le concept, en tant qu'universel, particulier et singulier, dans son indivisible unité » (2). Pris donc en sa plénitude universelle et concrète, le concept est le réel tout entier saisi en sa densité compacte. Il est la vie de l'Esprit : non pas, naturellement, le moi individuel empirique, mais le Tout. La philosophie, qui est recherche de la réalité dernière, c'est à dire de l'activité spirituelle (3), semblerait donc devoir se perdre dans l'affirmation indifférenciée du concept compact. Le jugement individuel, par cela qu'il pose le Tout, s'annihilerait dans cette position infinie. Nous arrivons là au problème central de la philosophie de M. Benedetto Croce.

La *Philosophie de l'Esprit* est en effet ici à la croisée des chemins. Si le prédicat d'existence est la plénitude du Tout, plénitude qui prend, au regard de notre conscience empirique, l'apparence de déterminations indéfiniment multiples, il risque de se confondre avec la succession empirique du flux spirituel ; tout au plus essaiera-t-on, par des procédés d'invention imaginative ou de sympathie instinctive, de dépasser les limites du moi pour se plonger dans les océans inconscients du Tout. La *Philosophie de l'Esprit* sera une sorte de panthéisme empiriste empreint de poésie romantique (4). Ou bien on essaiera de maintenir le concept comme aspect intelligible : par là même, il faudra le dépouiller de ce qui est image, et, pour

(1) *Logica*, p. 122.

(2) *Ibid.*, p. 123.

(3) *Filosofia delle Pratica*, pp. 407 s. Bari, Laterza, 1915, 2 éd.

(4) Sur le « romantisme crocien », voir R. MICELI, *Filosofia*, p. 65. Milano, Bompiani, 1937 (*Enciclopedia scientifica italiana del XX secolo*, serie IV).

le purifier en le précisant, le définir. L'Idéalisme napolitain oscille entre les deux tendances. L'une et l'autre sont, croyons-nous, inévitables, et c'est en les constatant inévitables que nous allons voir à l'œuvre le principe interne qui corrode cette philosophie.

M. Benedetto Croce n'a pas été pour rien sous l'influence de Hegel et de Spaventa ; il a trop éprouvé, par expérience de jeunesse, que le Positivisme est « une espèce d'amas de faits incohérents et un enchevêtrement de raisonnements triviaux » (1). Sa pensée aristocratique méprise trop l'empirisme pour ne pas s'orienter dans la voie qui aboutira à la définition du concept. Le concept présente des aspects intelligibles : les saisir est l'œuvre de la philosophie ; et partant, la philosophie est la classification des sciences. Non seulement, écrivait-il en 1904 dans la *Critica*, on ne peut classer les sciences hors d'un système philosophique, « mais je vais plus loin, et je dis que la classification des sciences, non seulement est dépendante d'un système philosophique, mais est ce système lui-même. La philosophie classe elle-même et tout le savoir. Autrement elle ne serait pas philosophie. La philosophie est la recherche de la réalité dernière, c'est à dire de l'activité spirituelle ; et puisque l'esprit crée l'art, l'histoire, la psychologie, la physique, la zoologie, l'économie, la logique, et toutes les sciences et disciplines, la philosophie comprend et par conséquent met à sa place chacune de ces sciences et disciplines. Qu'est cela, sinon classer au sens philosophique ? et qu'est-ce que mettre à la place d'être, sinon comprendre les enchaînements et la genèse ? » (2)

Ce texte capital assigne à la philosophie son objet et son rôle excluant la recherche de l'existence transcendante. Une philosophie au sens spécifique du mot ne peut être qu'un moment méthodologique du jugement. Et puisque méthodologie implique distinction de concepts, et que le concept coïncide avec ses distinctions, il n'y a pas de place pour ce qu'on appelait autrefois une « Philosophie générale » (3). Mais quelles vont être ces distinctions inhé-

(1) *A proposito del Positivismo italiano, ricordi personali. La Critica*, 1905, pp. 169 « Qualche gruzzolo di fatterelli incoerenti e una matassina di ragionamenti triviali. »

(2) Compte rendu de A. RAVÀ, *La classificazione delle scienze e le discipline sociali*, dans la *Critica*, 1904, p. 312.

(3) Les interprètes de M. CROCE écartent les objections en posant que la seule connaissance est la connaissance individualisante, le jugement de fait. Il n'y

rentes au concept? Les prédicats des jugements scientifiques ne sauraient en faire partie, car s'ils possédaient la plénitude de réalité du concept, les concepts scientifiques constitueraient le réel, et la cause, l'atome, l'espèce, etc., seraient érigés en « choses en soi ». Il faut donc tenir les concepts scientifiques pour étrangers au vrai savoir, pour des artifices en vue de la pratique. Les uns, ceux des mathématiques, sont des instruments abstraits qu'on a doués d'une universalité vide, car ils n'ont rien de concret. Les autres, ceux des sciences de la nature, sont doués d'une fausse apparence concrète, car ils n'ont aucune universalité. L'effort pratique pour classer la nature en concepts séparés s'épuise à singer partiellement les caractères du concept vrai.

Une fois toutes les déterminations scientifiques rejetées, il ne reste, pour attribuer au concept une signification, que la vie intérieure. Et comme les mêmes motifs empêchent d'accepter pour contenu du concept les séries fortuites d'événements qui se succèdent dans la conscience, il faut exprimer la vie spirituelle en formes intelligibles. Les données du problème se précisent maintenant et déjà on peut entrevoir qu'elles ne sont pas susceptibles de fournir une solution. On voit aussi que le progrès de notre analyse tient aux données pures du problème général, et non à ce qu'a d'italien et de contemporain la philosophie de M. Croce. Si les solutions de celui-ci sont colorées par ses préoccupations, et en particulier par ses préoccupations d'historien et de critique, elles sont commandées par un « état de choses » phénoménologique, par un *Sachverhalt*, dirions-nous, dans le langage de Husserl. Si nous parvenons donc à montrer, par l'intérieur, l'impossible et le contradictoire de l'Idéalisme napolitain, nous serons autorisés à chercher pour le prédicat d'existence un sens *sui generis* et transcendant.

II

Comment trouver, immanentes à l'esprit, les formes intelligibles qui permettraient d'attribuer un sens à l'existence en la distinguant, sans cependant la projeter dans le transcendant?

a rien d'autre. Par exemple G. CASTELLANO, *Introduzione allo studio delle opere di Benedetto Croce*. Bari, Laterza, 1920.

Le concept (on le supposait déjà par les analyses précédentes) est identique au jugement individuel. Il n'y a de concept que si le concept est pensé, il n'est pensé que s'il est compris, c'est à dire affirmé en ses relations et distinctions. Or le jugement individuel est, au fond, l'unique acte de la pensée : percevoir, connaître le monde, c'est saisir les événements en leur réalité pleine, mettre un fait sous une catégorie, attribuer à l'individuel le concept unique. En ce sens on appellera le jugement individuel « synthèse a priori », puisqu'il joint nécessairement l'universel à l'individuel, le tout aux apparences séparées, puisqu'il remplit nécessairement d'une existence dense les images qui autrement seraient vides. Toute affirmation valable est un jugement individuel. « La synthèse a priori, qui est la réalité du jugement individuel et de la définition, est ensemble la réalité de la philosophie et de l'histoire. C'est la formule de la pensée qui, en se constituant elle-même, qualifie l'intuition et constitue l'histoire » (1). Ainsi nous approfondissons à la fois aussi bien l'axiome aristotélicien « scientia est de universalibus », que l'axiome de Campanella : « scientia est de singularibus » (2).

En identifiant le particulier avec l'universel, le jugement individuel pose donc l'existence avec ses déterminations intelligibles, lesquelles doivent satisfaire à la condition de distinguer le concept sans en rompre l'unité. Ces déterminations sont le beau, le vrai, l'utile, le bon : autrement dit les quatre phases de la vie spirituelle, qui s'impliquent mutuellement et se surpassent, la suivante exigeant la précédente sans être exigée par elle. La représentation intuitive, à la fois vision, création et expression, « intuition pure », c'est à dire états d'âme, passions, volonté, élan intérieur, mais simplement vus sans être pensés, « aspiration enclose dans le cercle d'une représentation », peut, en tant que telle, se passer du concept : l'art n'est pas histoire ou philosophie. Le concept, lui, suppose l'intuition : par lui la représentation reçoit le prédicat d'existence : elle est pensée. Tandis que l'intuition nous donne le monde, le phénomène, le concept nous donne l'Esprit (3). L'activité pratique

(1) *Logica*. II, cap. IV, p. 224.

(2) Préface pour la 3^e édition de la Logique, parue d'abord dans la *Critica*, 1917, pp. 200 ss.

(3) *Estetica*, cap. 3.

suppose, à son tour, l'activité théorique : la distinction des hommes de pensée et des hommes d'action est superficielle. En réalité, « on peut dans la mesure où l'on sait », la seule condition de l'acte pratique est « la perception continue et continuellement changeante » (1). Donc, activité pratique, possédant la pensée théorique et y ajoutant une autre synthèse, dans laquelle fin, moyen, vouloir ne sont que les divers aspects d'une même unité. Mais l'activité pratique se déploie en deux phases comme la théorique : l'une reste dans le plan de l'individuel qui, ici, prend figure d'utile : c'est l'activité économique. L'autre continue plus haut sur le plan de l'universel : c'est l'activité morale. Ces quatre phases de l'activité spirituelle vont ainsi d'une sphère inférieure à une sphère supérieure, la première amenant l'apparition de la suivante et celle-ci ne pouvant naître que de la précédente. Cette génération nécessaire, immanente au concept unique, est donc une déduction. M. Croce le déclare souvent, par exemple en ce qui concerne la morale : affirmer l'existence de la forme d'activité pratique à côté de la théorique, c'est « déduire l'une de l'autre et toutes les deux de l'unité de l'esprit et du réel » (2). La preuve que c'est bien une déduction fermée sur elle-même, c'est qu'après avoir déduit la forme morale, on n'en peut trouver une cinquième. On ne va plus avant qu'en recommençant le cycle, en contemplant la vie morale comme un objet d'intuition lyrique : le bien deviendra beau puis vrai, et ainsi de suite.

L'esprit ne se fixe en aucune de ses formes, il recommence éternellement le même cercle, parce que chacune d'elles est particulière : la véritable existence (de l'esprit) est son même mouvement circulaire, qui dans son cycle perpétuel produit le perpétuel accroissement de lui sur lui-même, toujours histoire nouvelle. Donc, encore que chacune des formes, possédant son rôle déterminé, ait sa place logique immuable, aucune d'elles n'est première ni dernière, et elles sont toutes ensemble dans le même instant concret, car aucune distinction n'est pensable sinon dans l'unité. « En philosophie, exiger un concept premier est au fond un préjugé emprunté à d'autres modes de connaissance et spécialement à la connaissance mathématique qui, à partir de suppositions élémentaires, procède

(1) *Filosofia della Pratica*, cap. 3.

(2) *Ibid.*, p. 8.

à la construction de théorèmes » (1). Retour circulaire qui n'est donc pas le « retour éternel », le retour égal comme d'un âne qui tourne autour d'une noria, mais enrichissement sans limite, signe d'une activité impersonnelle infinie (2).

Personne ne peut entendre le sens de cet exposé sans se demander comment les concepts de beau, vrai, utile, bon, ont le privilège inouï d'être les seules distinctions qui se déduisent de l'existence, et pourquoi ils sont au nombre de quatre. Tous les autres concepts, on s'en souvient, sont abstraits : ils prétendent saisir à part une face de l'existence réelle, et, en conséquence, ils ne saisissent que le vide ; chacun d'eux est privé de contenu et par suite identique aux contraires appelés par la corrélation. Ce fut justement le tort de Hegel, selon M. Croce, d'avoir confondu les *distincts* et les *opposés*. Le philosophe allemand s'imagina que la raison concrète parvenait au réel en surmontant les oppositions de la raison abstraite, qu'on fait du plein en rassemblant le vide avec la négation du vide. Erreur : la dialectique hégélienne n'a de sens que pour les concepts scientifiques. Ces concepts, en effet, étant dépourvus de réalité, leur morcelage abstrait appelle, par corrélation, une négation, mais cette négation n'y ajoute que du vide : les contraires abstraits n'ont pas plus de contenu l'un que l'autre.

Bien différent est le concept concret. Les distinctions qui en constituent le sens ne sont pas coordonnées comme les espèces d'un genre qui s'excluent mutuellement : autrement elles seraient vides et ne constitueraient pas la plénitude de l'existence. Les éléments qui constituent l'existence sont évidemment inséparables et se trouvent identifiés en tout être. Les distinctions de l'existence ne s'excluent donc pas. Elles ne se recouvrent pas pourtant, puisqu'elles sont distinctes. Donc elles s'impliquent, la seconde supposant la première, la troisième la seconde, et ainsi de suite. L'intuition n'est pas la pensée, ou l'art n'est pas la philosophie. Mais la pensée suppose l'intuition, puisqu'elle est l'intuition comprise : la philosophie suppose l'art, car toute philosophie s'exprime, et l'on sait qu'intuition et expression sont tout un.

(1) *Critica. Noterelle di critica hegeliana*, p. 373 cité par Chiocchetti, p. 164.

(2) Excellente exposition de l'unité et distinction du concept dans CHIOCCHETTI, *La filosofia di Benedetto Croce, Il sistema dello spirito*, pp. 145-167. Milano, Vita e Pensiero, 1924, 3^e éd.

Sans doute, le rythme de l'opposition informe tout le réel, et donc aussi le concept, mais l'opposition est alors celle du plein à l'égard du vide, de l'existence à l'égard de la négation, de la vie à l'égard de la mort. « L'organisme est la lutte de la vie contre la mort ; mais les membres de l'organisme ne sont pas alors une lutte de l'un contre l'autre, de la main contre le pied et de l'œil contre la main » (1). Il faut bien prendre garde à ne pas confondre la plénitude concrète de la vie de l'Esprit avec la succession empirique des obstacles qu'elle surmonte : « la beauté est telle parce qu'elle a en soi la laideur ; le vrai, parce qu'il a en soi le faux ; le bien, parce qu'il en a soi le mal. Enlevez le terme négatif, comme on a coutume de faire dans le procédé abstrait, et le positif disparaît aussi, mais précisément parce que, avec le négatif, on a enlevé le positif lui-même » (2). Selon la formule concise de Chiocchetti : « l'esprit n'affirme qu'en niant, il ne nie qu'en affirmant ; et il nie et affirme en toutes ses formes, qui sont éternelles comme l'esprit est éternel, parce qu'il n'est précisément que la série des formes éternelles de ce naître et de ce mourir qui lui-même ne naît et ne meurt jamais » (3). En somme, si les déterminations pleines s'opposent à une négativité, à une « altérité », dirions-nous, qui est le ressort du pouvoir créateur de l'Esprit, en elles-mêmes elles sont toujours présentes, la première appelant la suivante, et les suivantes supposant les précédentes. Leur présence compacte dans les apparences *autres ou négatives* du devenir constitue le réel ou l'histoire. C'est en examinant l'histoire que nous développerons jusqu'à l'impossibilité cette philosophie de l'existence.

Nous posons tout à l'heure une seconde question : pourquoi les distinctions de l'existence ne sont que quatre. M. Croce l'écarte dédaigneusement comme irrecevable. « Les formes de l'esprit sont le terme de cette relation qui est l'esprit, symbolisées numériquement dans la parole commune, mais non pas numériquement concevables, c'est à dire, nombrables comme une quantité d'êtres ou de choses » (4). Sans doute, nous savions que les concepts mathématiques s'appliquent à ce que la pratique sépare, au morcelé

(1) *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, p. 86. Bari, Laterza, 1907.

(2) *Ibid.*, p. 68.

(3) *La Filosofia di Benedetto Croce*, p. 157.

(4) *Il concetto del divenire e l'Hegelismo. Critica* 1912, pp. 294 ss.

et à l'abstrait, tandis que l'existence spirituelle est plénitude, que les déterminations en sont l'une dans l'autre et en circuminsession, dirait-on dans le langage des théologiens. Il reste quand même que les distinctions de l'esprit qu'on dit essentielles sont constatées aussi bien que celles qu'on dit empiriques. On constate l'art, la philosophie, l'économie, la morale, on constate leurs rapports, leurs différences, leurs genèses, et même, quoi que dise M. Croce, leur ordre : on ne le devine pas a priori. Le prédicat d'existence, qu'on avait dit intelligible, un, éclate, et se répand de toutes parts en grains pulvérulents. Au fond, tout en le déclarant concept intelligible, on le nie comme concept, quand on lui donne pour contenu la vie spirituelle, et on le dissout en images. C'est désormais cette dissolution infinie dont nous allons être les spectateurs. Mais comme nous n'en pouvons suivre ^fle spectacle à travers toute l'œuvre de M. Croce, il suffira d'en prendre quelques exemples topiques : l'histoire qui était censée donner un sens au prédicat existence et s'égaliser à la philosophie ; ou la morale et la politique, qui, pour être réduites à n'affirmer que l'existence de l'Esprit, ont pour seul contenu : « tout est tout ». Or, « tout est tout » équivaut à : « l'Esprit, le bien, l'utile, ce sont les circonstances ».

III

L'existence est unité distincte de beau, vrai, utile, bien. — L'existence est devenir de l'Esprit. L'histoire est plénitude d'être. — L'histoire est mouvement. Elle est éternité. — Elle est temps. Naturellement, dans chacun de ces couples de propositions, les propositions s'identifient : le concept est devenir, la plénitude d'être compacte est évolution temporelle, l'éternité est l'instant. C'est donc se méprendre que de concevoir l'histoire sous la forme d'un progrès infini (idée de l'entendement abstrait) ou sous la forme d'un devenir fini (image empirique), puisqu'elle est instant-éternité. Le progrès doit satisfaire à ces deux conditions « d'atteindre à chaque instant le vrai et le bien et de le mettre en doute à chaque instant sans perdre ce qui a été atteint » (1). Dans la vraie idée du devenir doivent être synthétisées l'idée orientale des cycles,

(1) *Il concetto del divenire e l'Hegelismo. La Critica*, 1912 p. 303.

des retours, de la constance, et l'idée occidentale de la course angossante vers le nouveau. « A chaque instant nous possédons, dans l'acte de la pensée, toute la vérité, parce qu'en toute affirmation de vérité, pour petite et particulière qu'on la dise, il y a la vérité ; et à chaque instant cette vérité se change en volonté et en nature, c'est à dire en nouveau problème pour la pensée, qui n'est pas toujours pauvre, comme prétendent les Sceptiques, ni toujours riche, comme prétendent les Dogmatiques, mais riche dont la richesse doit continuer à s'enrichir » (1).

Cette conception du devenir semble être seulement celle du devenir de l'esprit humain. Nous en sommes même expressément avertis : les catégories sont « la réalité elle-même ou l'auto-conscience de l'Esprit » (2), c'est-à-dire, évidemment, la conscience tout court. Il y a là une difficulté : M. Croce la voit, et il ne veut pas que sa philosophie dégénère en vulgaire positivisme. Si le devenir, déclare-t-il, est posé comme devenir de l'histoire humaine, la raison en est qu'il fallait supprimer le dualisme « d'un Logos qui fait la nature derrière le dos de la nature et l'histoire derrière le dos de l'histoire, et la scission qui en résulte entre l'esprit empirique et l'idée.... entre la pensée inconsciente et pétrifiée et la pensée consciente » (3). Pour assurer à l'existence un contenu absolument immanent, on lui donne pour contenu l'histoire des consciences humaines. En toute rigueur, l'histoire et la philosophie sont le même. Quelle est alors la nature et la tâche de l'histoire ?

Comme l'art n'est pas la technique matérielle qui le réalise, mais l'intuition, l'histoire n'est pas le récit mort qui se garde dans les livres, mais simplement la vie de l'Esprit. « L'esprit lui-même est histoire, et en chacun de ses moments facteur d'histoire et résultat à la fois de toute l'histoire antérieure, de sorte que l'esprit apporte en soi toute son histoire, qui alors coïncide avec lui-même. Oublier un aspect de l'histoire et s'en rappeler un autre est le rythme même de la vie de l'esprit.... » (4). On ne peut pas, en lisant ces phrases, n'être pas assailli par des réminiscences bergsoniennes. M. Croce comprend l'histoire exactement comme M. Bergson comprend la

(1) *Ibid.*, p. 303.

(2) *Postille. Un preteso sistema definitivo. La Critica.* 1917.

(3) *Il concetto del divenire e l'Hegelismo. La Critica*, 1912, p. 395.

(4) *Teoria e storia della storiografia*, p. 16. Bari, Laterza, 1920, 2^e éd.

mémoire. Le prédicat d'existence va coïncider avec l'intuition sympathique qui saisit l'élan vital s'épanouissant en durée.

Une restriction, d'origine pourtant théorique, va accentuer encore davantage le caractère empirique de l'histoire. Il faut, en effet, que l'histoire, vie de l'esprit, s'identifie totalement au prédicat d'existence : il faut donc qu'elle soit, en chaque instant, totale (l'éternité est dans tout instant). Toute histoire est contemporaine, c'est à dire qu'« elle naît immédiatement de l'acte qu'on est en train d'accomplir, comme conscience de l'acte ». « Elle se forme au moment même de l'acte auquel elle se joint, et dont elle se distingue grâce à une distinction, à une chronologie, mais idéale » (1). Il est nécessaire « que le fait dont on tisse l'histoire vibre dans l'âme de l'historien, et qu'on en ait devant soi, intelligibles, les documents » (2). Histoire et vie forment une unité synthétique, et à chaque moment toute la vérité (toute l'existence) est dans l'acte : toute histoire est donc certaine, puisqu'elle est un produit présent de l'esprit ; et elle est utile, puisqu'elle résout un problème posé par la vie.

Poursuivons l'étude des caractères de l'histoire, pour y trouver la signification de l'existence. L'histoire est *histoire de l'universel*, puisqu'elle est synthèse d'intuition et de concept : en chaque moment est toute la vérité. Entendons ce que cela veut dire. L'universel n'est pas dans ces « facteurs historiques », ces causes générales que les esprits scientifiques à la manière de Taine recherchent avec tant de complaisance. D'abord, ces facteurs « historiques », ces causes générales sont évidemment de la même espèce que les concepts vides des sciences naturelles : leur rôle est donc uniquement pratique et ils sont dénués de réalité. Ensuite, ils sont transcendants au contenu des faits historiques, ou plutôt ils sont transcendants à la conscience de l'acte spirituel, conscience qui est l'histoire ; ils sont au delà du contenu de l'existence : ils sont donc étrangers à l'histoire. De même, à plus forte raison, pour les documents historiques : les pièces d'archives, les mémoires, les monuments sont des résidus que dépose l'histoire, sédiments morts. Les prendre pour cause de l'histoire est céder à l'illusion de rétrospectivité, prendre pour vie réelle ce qui est reste fossile de la vie

(1) *Teoria e storia...* p. 3.

(2) *Ibid.*, p. 4.

passée. « Le fait, concrètement pensé, n'a ni cause ni fin hors de lui, mais seulement en lui-même, coïncidant avec sa qualité réelle ou avec sa réalité qualitative » (1).

A travers la succession des formules philosophiques, le lecteur aura remarqué que M. Croce se dirigeait nettement vers une histoire empirique et imaginative : en somme, le progrès de l'historiographie ne consistera pas à connaître mieux des causes inaccessibles, mais à rendre plus profonde et plus riche l'intelligence historique. Ou encore, ce progrès se fera dans le sens de l'« humanité de l'histoire » (2), à la comprendre comme produit de l'intelligence et du vouloir humains. L'erreur ici serait de chercher, à la manière de la science, l'explication d'un fait historique par des causes psychologiques : qu'on prenne des causes immédiates ou les causes éloignées requises par les causes immédiates, que l'énumération des causes soit finie ou infinie, on n'expliquera « jamais le processus à expliquer, pour le motif connu qu'avec le discontinu (qu'on le multiplie ou qu'on l'épaississe tant qu'on voudra) on ne fabrique jamais le continu » (3). Le rôle de l'historien est ainsi de se remettre dans la continuité concrète de la vie, de se plonger dans l'individuel, de procéder à sa reconstruction interne (4), d'user des documents fossiles pour susciter en soi une vision intérieure qui reproduise, enrichie dans notre esprit, l'histoire passée en la refaisant présente (5).

Il est difficile de voir, dans cet idéal de l'histoire, un autre idéal que celui de reconstruction imaginative, sympathique et vibrante d'un Augustin Thierry ou d'un Michelet. Le contenu du prédicat existence s'est définitivement réalisé en une vision intérieure des moments du passé. Le seul moyen d'enseigner l'histoire est d'en dire ce qu'on en sait : M. Croce fait sien cet aphorisme, à l'allure naïve, de Manzoni. Il y voit, avec raison d'ailleurs, un truisme, qui recèle plus de profondeur qu'on ne croirait : « le moyen, le seul moyen que quelqu'un ait de représenter un état de l'humanité, comme tout ce qu'il peut y avoir de représentable par la parole, est d'en transmettre le concept tel qu'on est arrivé à se le former....

(1) *Teoria e Storia...* p. 64.

(2) *Ibid.*, cap. VI (c'est le titre du chapitre).

(3) *Ibid.*, p. 84.

(4) *Ibid.*, cap. IX.

(5) *Ibid.*, cap. I.

avec les divers degrés de certitude ou de probabilité qu'on a pu découvrir dans les diverses choses, avec les limitations, avec les déficiences qu'on a trouvées en elles, ou plutôt dans les connaissances qui en sont actuellement possibles : et en somme, de répéter aux autres la parole dernière et victorieuse qu'au moment le plus heureux de l'observation on s'est trouvé content de pouvoir dire à soi-même » (1). Ceux qui ont lu des ouvrages d'histoire de M. Croce savent avec quel bonheur il réussit en effet, malgré une érudition formidablement variée, dense et précise, à pénétrer les âmes et à faire revivre les sociétés disparues. Il possède un art de suggestion souveraine : mais si c'est là le prédicat existence, il faut avouer qu'en passant par l'Idéalisme, on est arrivé au Positivisme, tout au plus à un Positivisme romantique où l'idée de Vie synthétiserait les expériences. « Celui qui, en définitive, ne connaît pas d'autre divinité que la vie elle-même, se satisfait dans l'unité que celle-ci lui offre, dans l'unité inquiète, dans l'unité qui est tout un avec la diversité » (2). Seulement, en fait, on ne voit absolument rien d'autre que la diversité.

IV

Nous allons maintenant faire la contre-épreuve des analyses précédentes, en prenant pour objet une autre des distinctions qui constituent l'unité du concept, à savoir le bien. L'existence, on le sait, est faite de quatre distinctions : bien, vrai, utile, bon : la vie de l'esprit est indissolublement art — histoire-philosophie — économie — morale. De même que l'histoire ou la philosophie (c'est tout un) sont l'esprit ou l'existence, la pratique morale aussi. Or M. Benedetto Croce a écrit une *Philosophie de la Pratique* : il s'intéresse extrêmement aux problèmes moraux, non seulement dans ses livres ou articles de critique littéraire, mais il s'est complu souvent à traiter des cas de conscience avec la précision d'un théoricien de la morale. Le prédicat d'existence va-t-il, sous la forme du bon, se livrer mieux que sous la forme du vrai ?

La difficulté apparaît ici un peu plus grande que pour le contenu

(1) *Storia della storiografia italiana nel secolo decimo nono*, I, p. 67. Bari, Laterza, 1921.

(2) *Nuovi saggi di estetica*, p. 314 (Bari, Laterza, 1920).

logique : le contenu moral, en effet, est d'ordinaire conçu moins comme être que comme devoir être, et le contenu du devoir être est sans doute moins accessible que celui de l'être. Cependant, pour une philosophie de la continuité, du Tout indivis, le devoir être n'est évidemment qu'un des aspects de l'être. En distinguant idéalement une des phases de la vie spirituelle, nous aurons la réalité morale. Or celle-ci s'oppose à l'activité économique comme la pensée du réel s'oppose à l'intuition artistique. Notre vouloir est essentiellement la réponse à une situation de fait. S'adaptant, dans la mesure de nos forces, aux circonstances passagères, il s'exprime en cet acte de nature utilitaire que M. Croce qualifie d'« économique ». Mais l'activité pratique est dominée par la pensée : les hommes d'action sont au fond ceux qui comprennent tout à fait les situations et voient ce qu'il faut faire. Elle ne s'arrête donc pas à des actes qui correspondraient à une connaissance sans pensée. L'activité économique, en effet, est sollicitée par la vision sensible du monde, donc par une vision où la pensée n'a pas mis la plénitude de l'être. Vienne la pensée à remplir les images de l'existence concrète universelle, et l'activité, au delà de l'économique, se déploie en morale : nous voulons le Tout. « Équilibré est celui qui connaît et réalise sa mission propre et individuelle si parfaitement qu'il réalise en même temps, avec elle et par elle, la mission universelle de l'homme » (1).

Avons-nous, par là, une détermination intelligible de l'existence ? La morale a-t-elle un contenu ? Serait-ce la « mission universelle de l'homme » ? Devons-nous prendre à la lettre la doctrine de Vico et de Hegel que la Providence (ici, l'Esprit, le Tout) se sert des fins particulières et des passions des hommes pour les conduire souvent, sans qu'ils le sachent, à de plus hautes conditions spirituelles ? Mais par là l'existence prendrait, au moins en l'une de ses déterminations, un sens transcendant ; l'unité absolue du Tout compact serait rompue. Donc en réalité (et on sait combien fortement M. Croce l'affirme) l'individu est l'Idée et l'Idée est l'individu. Assurément « chaque individu sent que son œuvre est une œuvre à lui confiée, que sa force est une force qui lui est prêtée ». Mais ce n'est pas là l'intervention d'une force étrangère : il sert « le cours et la respiration d'une force unique », l'œuvre positive et

(1) *Filosofia della Pratica*. Parte I, Sez. II, cap. IV, p. 169.

une de l'Esprit avec le négatif qui l'accompagne à chaque instant et qui à chaque instant est surpassé ⁽¹⁾. Ainsi, « dans la conscience concrète, il n'y a pas de fin qui ne se réalise » ⁽²⁾, l'œuvre totale continue toujours de se faire. Seulement ce qui fut une fin pour un individu et à un moment de sa vie devient moyen pour une fin qui suivra, et ainsi de suite.

On a compris la conception radicalement empiriste qui se cachait sous le langage idéaliste. D'une part, le bien n'est pas autre chose que la succession des vouloirs, c'est le vouloir actuel en tant qu'il surpasse les vouloirs précédents, dont la déficience, vue du moment actuel, est le mal. D'autre part, la règle idéale de l'action, si l'on peut employer ce mot de règle, se réduit à tenir compte des circonstances de fait. Il est facile de vérifier l'une et l'autre doctrine, les textes établissent ce que la logique réclame.

Impossible de distinguer les actes volontaires du jugement moral qui les détermine : « ceci est un bien » équivaut à « je veux cela » ; c'est « la volonté en acte qui se regarde au miroir » ⁽³⁾. Le bien est donc ce qu'en fait je veux, et que je découvre par la réflexion sur mon action : connaître son bien est l'avoir voulu. — Intention et volition ne se séparent pas davantage : une intention abstraite, non fondée sur un état de choses, est une absence de volition. — Volition et action sont identiques, comme intuition et expression. On y trouve cette relation entre esprit et nature dont il a été tellement abusé : cette relation, en réalité, se réduit à deux modes divers d'élaborer une réalité unique, la réalité spirituelle. Au fond, ce n'est pas même une relation ⁽⁴⁾. — La fin est simplement « le concept même de volonté ».

Inutile d'ajouter d'autres citations dont chacune consisterait en une identification : elles reviendraient toutes à dire que le bien moral est la vie spirituelle sous la forme du vouloir. De là enfin cette affirmation étrange, si elle ne nous était déjà expliquée, que le jugement pratique consiste à faire l'histoire d'un acte, à établir si un acte spirituel a eu lieu et de quelle nature il a été ⁽⁵⁾.

(1) *L'individuo, la grazia e la Provvidenza. Frammenti di Etica. La Critica*, 1920, p. 123.

(2) *Teoria e Storia...* p. 90.

(3) *Filosofia della Pratica*, p. 31.

(4) *Ibid.*, Parte I, Sez. I, cap. V.

(5) *Ibid.*, p. 62.

Ce que tout à l'heure nous appelions le bien, et que nous prenions pour le concept par excellence, le concept omnireprésentatif et ultrareprésentatif, se résout en la succession de nos vouloir empiriques. Qu'appellera-t-on alors péchés de pensée? Y a-t-il des pensées qui ne soient pas le bien? Ce sont les désirs qui, par suite des déficiences de notre personnalité, n'ont pas fait corps avec l'action et qui aujourd'hui nous apparaissent comme un résidu inutile et mort. Les esprits « forts et purs » savent bien que les événements ne sont en eux-mêmes ni bons ni mauvais, ils sont des conditions changées pour de nouvelles actions (1). L'acte pratique n'a qu'une seule condition, et elle est totalement de nature empirique, c'est la perception continue et continuellement changeante (2).

L'unique règle de l'action est donc de se conformer aux circonstances. Il est vrai qu'à chaque instant l'individu est sollicité par des passions en nombre infini, il risque de céder en partie aux unes et en partie aux autres, ce qui produirait l'arbitraire et dissoudrait notre personnalité. A l'inverse, un vouloir abstrait unique, non déterminé par les passions, est une notion abstraite, irréelle, impossible. Puisque les désirs sans résultat, les velléités apparaîtront plus tard comme inutilité et mort, le vouloir réel (ou le bien, c'est la même chose) est celui qui s'adapte complètement aux conditions de fait. M. Croce identifie le vouloir bon au désir triomphant : il admire à la fois les « héros de l'abstinence et les héros de la passion, les affirmateurs de l'esprit et les affirmateurs de la chair, qui voulurent tous et toujours l'élévation de l'homme ». Le héros hardi de la Renaissance, savant, artiste, sensuel, athlète et criminel s'il le faut, semble être pris pour idéal moral (3).

Cependant le moraliste délicat, le critique nuancé ne saurait faire sienne pareille doctrine brutale. Il lui faut un artifice pour maintenir à la fois que le vouloir bon se règle totalement sur les circonstances et néanmoins que tout ne lui est pas permis. Voici, par exemple, des chefs d'état, des généraux qui ont à conduire une guerre, des opérations militaires, des négociations. Tous les moyens sont-ils légitimes? Tout ce qui mène à la victoire sera-t-il justifié quand on l'aura remportée? La politique, qui appartient à la détermination économique du concept, a ses lois propres indépendantes

(1) *I peccati di pensiero (Frammenti di etica)*, la Critica, 1915, p. 69.

(2) *Filosofia della Pratica*, p. 27.

(3) *Filosofia della Pratica*, Parte I, Sez. I, cap. III.

de la morale : la sphère de l'utile n'est pas celle du bien. Est moral celui qui se soumet aux lois de la politique. Seulement comprenez : se soumettre aux lois de la politique n'est pas employer en vue du succès des moyens quelconques. La victoire qui justifie tout n'est pas la victoire éphémère, mais la victoire durable et par conséquent spirituelle, « un triomphe de capacité, de prudence, de prévoyance, quelque chose qui assure à son propre peuple et à l'humanité entière le fruit de la lutte » (1). Ces lignes, écrites en pleine guerre, quand déjà l'Italie versait son sang sur les Alpes et sur l'Isonzo, doivent fournir une solution au plus concret de tous les problèmes : elles y répondent *en opposant* le Tout spirituel aux individus égoïstes. Pour la première fois depuis que nous exposons la Philosophie de l'Esprit, il semble que la logique de M. Benedetto Croce soit en défaut. Est-ce que la politique, sphère de l'utile, n'est pas subrepticement transmuée en sphère du bien ? Est-ce que le bien n'est pas identifié avec un devoir être attirant dans l'avenir, avec une fin (2), et cette fin à son tour n'est-elle pas identifiée avec les richesses de la civilisation occidentale ?

Quoi qu'il en soit de ce retour brusque et passager vers le rationalisme, le point de vue concret de l'existence identique à la vie de l'esprit et de son élan est d'ordinaire le seul qui explique la morale et la politique de M. Croce.

La pratique a ses lois propres, elle repose sur les circonstances de fait. L'État est ainsi, en un sens, le résultat du consentement des sujets, car sans lui, il ne subsisterait pas. Mais ce consentement n'est pas spontané, il est imposé par la force : dans le concret, liberté et autorité ne font qu'un. Il est vrai aussi que la politique est dépassée par la morale qui s'y surajoute et l'absorbe. Et quand la politique entre dans la sphère de l'éthique, l'État prend un sens nouveau, celui de la souveraineté du devoir, et par conséquent, il absorbe en lui toute forme d'association (3). Est-ce que ces traits ne sont pas ceux de la conception primitive de l'État fasciste, conception empiriste d'un État fondé sur la force, modelant la vie nationale selon les exigences concrètes des situations, assurant

(1) *Postille. I limiti della dottrina dello Stato come potenza. La Critica*, 1916, p. 241.

(2) On se rappelle que M. Croce identifie la fin avec le vouloir, avec l'action.

(3) *Politica in nuce. Il senso politico. La Critica*, 1924, pp. 129 s.

aux citoyens la liberté par son autorité inflexible, incarnant en lui tout idéal moral (1) ?

La morale, il est vrai, puisqu'ici le Tout intervient, ne comprend pas seulement l'État, mais ses adversaires avec lui. Il y a des partis politiques. Que signifient leurs idéologies ? Le concept omni-représentatif va-t-il leur conférer une existence ? Ici encore, nous allons choir dans un empirisme aussi profond que pour la politique en général. Les partis sont nécessaires, il est souhaitable qu'il y en ait, et chacun doit rester attaché au sien. La doctrine idéaliste combat les doctrines fausses, mais elles n'excommunie pas les partis : « en tant que faits politiques, elle ne les combat pas, mais elle les embrasse et les contient en elle ». Ne soyez pas surpris, ne dites pas votre étonnement de ce que la pensée soit ainsi coupée de l'action. On vous répondrait que l'efficacité de la doctrine s'exerce sur la doctrine : quant à l'« action pratique, elle ne se déduit d'aucune théorie, mais elle est un acte d'amour et de haine, et elle est la création de chaque instant..... Elle ne se ramène pas à des termes intellectuels et elle ne se justifie qu'en elle-même » (2). Appartenir à un parti est un fait ou, si vous le voulez, une vocation. Le problème « que faire ? » est un problème d'initiative, d'invention, personnel. Toutes les connaissances y servent, mais aucune ne le résout, elles ne disent jamais « ce qu'il faut faire ». Pour se décider, il faut que la conscience morale « descende dans le fond de l'être propre.... y interroge et y écoute la voix qui lui parle et lui commande ». Ainsi « quand ils prennent une résolution à travers les antithèses de la réalité et à travers les possibilités infinies de l'action, les individus prennent une résolution bonne quand ils savent qu'ils ne peuvent faire autrement, qu'ils obéissent à leur *lex singularis* » (3).

Après cela, n'essayons pas de revenir au concept intelligible en distinguant l'action économique de l'action morale (4), car

(1) Bien entendu, nous ne voulons pas insinuer sottement que M. Croce a inspiré un régime qu'il condamne : nous nous bornons à constater « l'italianità » du Fascisme.

(2) POSTILLE, *Contro la troppa filosofia politica*, la *Critica*, 1923, p. 126 sq. C'est nous qui soulignons. On trouve là encore un des traits fondamentaux du Fascisme. Voir nos articles : *La philosophie du Fascisme*, *Vie intellectuelle*, mai, sept. et déc. 1929.

(3) *Politica in nuce*, la *Critica*, 1924, p. 145.

(4) M. CROCE le fait lui-même dans l'article cité.

l'action morale ne se décide pas d'une autre manière. Elle aussi, nous l'avons déjà vu, est affaire de pure initiative personnelle et n'a sa règle qu'en soi. Ce qu'on appelle le bien ou le devoir est l'élan de l'âme : « en somme, pour le philosophe, la dialectique de la volonté s'absorbe tout entière dans le concept de la volonté, entendue en son activité et sa concrétude, et, par conséquent, dans la genèse du bien contre le mal et à travers le mal » (1).

Au nom de quoi, dans une telle doctrine, aurait-on le droit d'apprécier moralement, de distinguer le bien du mal ? Dans la même page à laquelle nous venons d'emprunter une phrase, il est dit que le remords n'a de signification que rétrospective : le remords est un jugement présent sur un acte passé, ayant valeur en tant qu'il prépare une action nouvelle, non en tant qu'il concerne l'action passée car toute action porte sa valeur en elle-même. Cependant M. Croce emploie l'idée de remords, et il semble lui attacher le jugement moral concernant le passé. Quand il parle, par exemple, du travail pénible qu'on tâche en vain de transformer en action spontanée et joyeuse : « on en triomphe alors avec un sourire de patience, qui ne va pas sans quelque ombre de mélancolie, mais aussi sans quelque lueur de noblesse : et quand de ce travail pénible on revient ensuite au travail naturel et spontané, on se sent, oui, dégagé d'un poids, mais aussi du poids du remords » (2).

Nous concédons, d'ailleurs, que de telles expressions peuvent être des concessions au langage commun : on les peut interpréter selon la logique du système, logique qui porte ses derniers fruits dans le Stoïcisme sans illusion et bienveillant de M. Croce. Le fond de cette morale est d'accepter le rythme d'amour et de douleur qui compose la vie. La loi de l'existence est de créer de la vie avec ses biens, qu'on aime, pour les dépasser toujours : d'où souffrance inévitable. Les uns se révoltent contre cette loi en refusant de suivre la vie dans ses changements, en restant attachés aux biens qu'ils voudraient éternels ; les autres se révoltent en refusant d'aimer les biens transitoires. « Or la solution vraie, la solution noble, la solution humaine qui sort du nœud d'amour et de douleur, de vie et de mort, doit être au contraire l'acceptation sans réserve

(1) *Filosofia della Pratica*, p. 143. Notre traduction « s'absorbe » est insuffisante : « si assolve » signifie une absolution au sens chrétien, une justification.

(2) *Frammenti di Etica. Lavoro e pena. La Critica*, 1921, p. 64.

de l'amour et de la douleur, de l'amour comme instrument de travail, et de la douleur comme épreuve qui nous fait passer du travail ancien au travail nouveau » (1). La consolation du sage est de comprendre la nécessité des lois inéluctables, des retours éternels et cependant chaque fois enrichis, de perdre son individualité dans l'immortalité divine du Tout. Le concept, le jugement individuel, le prédicat d'existence ne sont décidément rien d'autre que le rythme empirique de la Vie.

(1) *Frammenti di Etica. L'amore per le cose. La Critica*, 1915, p. 71. .

CHAPITRE VI

INTELLIGIBLE ET INTELLECTION.

L'existence est un prédicat, un concept qui a son sens propre. L'erreur de la « Philosophie de l'Esprit » et de l'« Idéalisme actuel » est de ne pas reconnaître cette signification « sui generis ». Parce que ces philosophies s'attachent au postulat de l'immanence, il faut que l'existence n'ait pas une signification transsubjective : elle ne peut être, par conséquent, que celle de la vie de l'esprit, du Tout indistinct ; et ainsi, bien qu'affichant des prétentions idéalistes, on se perd dans un empirisme sans mesure. Les discussions précédentes aboutissent donc, par élimination, à rétrécir le problème. Désormais nous tenons l'existence pour transcendante. Il ne reste plus de choix qu'entre deux doctrines qui justifient différemment la transcendance : ou bien l'existence *pose* devant l'intelligence comme un intelligible auquel l'activité intellectuelle est étrangère, spectacle que le regard de l'âme n'a qu'à subir. Ou bien *elle est posée* par un acte intellectuel assurément mystérieux, que le mystère nimbe d'un halo sans empêcher pourtant de le constater. Pour employer les termes antiques de l'École, dans un cas l'existence est simple *intellectum*, dans le second elle est *intellectum* et *intellectio*, concept fruit de notre activité.

La première hypothèse, celle qui fait de l'existence un intelligible s'imposant du dehors à la conscience, a revêtu bien des formes depuis les Idées de Platon : formes qui ne sont pas toujours pures, car fréquemment elles sont nuancées par le mélange d'une autre doctrine. Ainsi l'Ontologisme de Rosmini est teinté de Criticisme kantien : l'existence est jointe aux sujets par une synthèse a priori. Ou le Platonisme de M. Bertrand Russell, quand on l'analyse, semble se dissoudre en un Positivisme idéaliste : les vérités « subsistent » ; mais où ? ont-elles une autre subsistance que l'existence logique ? La forme pure de la doctrine mentionnée serait un Ontologisme qui se bornerait à nier le rôle créateur de l'abs-

traction et de la réflexion, voyant dans l'être une « formalité » passivement subie ; et comme il faut conférer à cette « formalité » externe un fondement, on déclarerait que, sans être une vision de Dieu ou en Dieu, ce qui est par trop paradoxal, elle vient tout de même de Dieu. Or une telle doctrine a été soutenue en sa pureté, elle fut celle des « Ontologistes » français du milieu du XIX^e siècle. Pendant quelques années, cette philosophie eut un sort brillant : des esprits bien au dessus du commun la soutinrent. Une catastrophe en provoqua la ruine. Les hommes savants et modestes qui la défendaient jusque là ne firent rien pour la sauver. Ils se trompaient sans doute dans leurs spéculations. Néanmoins, l'oubli qui aujourd'hui pèse sur leurs œuvres est un oubli injuste. Rappeler ce passé sera instructif, non seulement au point de vue de l'histoire de la philosophie, mais pour arriver à notre solution définitive.

Cependant, avant d'exposer et de discuter l'Ontologisme, il importe de tirer au clair une conclusion contenue implicitement dans les chapitres précédents, à savoir que le jugement d'existence concerne des individualités réelles.

I

Pour établir indiscutablement cette conclusion, il suffira de mettre l'accent sur certaines affirmations qui se dégagent par elles mêmes de nos analyses.

Le problème fondamental, pour M. Benedetto Croce, est celui de l'unité-distinction du concept. Le critique philosophique a pu répondre, aux adversaires qui lui reprochaient d'avoir voulu constituer un système définitif, que le problème des éléments constitutifs de l'existence a une importance primordiale au point de vue historique de notre temps, non dans la réalité des choses. Il a même pu ajouter qu'il travaillait à rendre ce problème « trépassé, mort ; c'est à dire que le sérieux de la distinction devienne à ce point généralement limpide et obvie, qu'on n'en discute plus et qu'on n'en fasse plus un problème » (1). Ces déclarations modestes accentuent la contradiction interne d'une doctrine où il faut à la fois donner un sens intelligible à l'existence et n'assigner aucune limite au devenir immanent qui en est l'essence.

(1) POSTILLE. *Un preteso sistema definitivo. La Critica*, 1907, p. 267.

Toujours est-il que la question de l'unité-distinction ne saurait être posée seulement sur quatre caractères internes de la compréhension de l'existence : le concept d'existence a une extension (il est ultra-représentatif, universel...), et il faut bien se demander en quoi consistent les multitudes d'individus qui y participent.

On sait que, pour M. Croce, la distinction des individus n'est qu'apparente, relative aux besoins de l'action. L'unité spirituelle est absolue. « Si nous n'étions pas nous-mêmes César et Pompée, c'est-à-dire cet Univers qui se détermina naguère comme César et Pompée et se détermine maintenant comme nous, ceux-ci vivant en nous, nous ne pourrions nous faire aucune idée de César et de Pompée » (1). Vague qui ride un instant la surface mobile du Tout infini, l'individu peut être appelé une « institution », car l'Esprit défait les hommes aussi bien que les États et les syndicats, et les uns et les autres n'existent que dans la conscience qu'on en a. Il faut avouer que cette conception de l'individualité a le défaut, d'abord d'être un postulat étrange, ensuite d'être imprécise et même de s'opposer à d'autres affirmations de M. Benedetto Croce. Comment la conscience de l'individualité est-elle universalité dans le concret, éternité dans le présent, ce qui est la marque constitutive de l'existence ? De toute évidence, la conscience de l'individualité est conscience du présent, non du passé où vécurent César et Pompée. De plus, elle se montre, dans l'expérience la plus immédiate, close de barrières impénétrables. M. Croce insiste sur cette impénétrabilité avec une amertume résignée. Chacun, dit-il, a ses problèmes qui ne sont qu'à lui : même quand les hommes semblent traiter le même problème scientifique universel, en réalité chacun a le sien. Le seul remède à cette impuissance de sortir de soi est naturellement l'effort pour comprendre les autres. Or cette attitude elle-même est encore solitaire. Solitude, il est vrai, mais solitude de supériorité et de bonté : » cette solitude de supériorité, non seulement elle n'est pas triste et elle n'est pas une solitude au même sens que l'autre, mais elle est la définition même de la communion spirituelle qui a pour loi de se détacher d'autant plus des attitudes particulières et singulières pour s'y unir d'autant mieux d'une manière universelle » (2). Cette opposition morale

(1) *Nuovi saggi di Estetica*, p. 81.

(2) *Frammenti di Etica. L'impenetrabilità degli spiriti. La Critica*, 1918, p. 126.

foncière entre l'impénétrabilité des esprits et l'effort pour la communion spirituelle reflète nécessairement une opposition de pensée, l'idée de s'élever à l'universel, comme s'il transcendait les individus. Impossible d'éluder la question : l'Esprit est-il plus ou moins que moi et que mon présent ? Est-ce l'Esprit qui connaît ? ou est-ce moi ?

L'affirmation vague que l'universel est le concret ne répond pas à la question si l'Esprit connaît, ou si c'est moi. En quel sens suis-je l'Esprit ? Ce n'est sûrement pas au sens que j'aie conscience d'être l'Esprit, que j'en saisisse l'unité abyssale. Si l'Esprit pense en moi, ce n'est pas en me donnant l'intuition de sa totale unité, mais en suscitant successivement des représentations dont le flux multiple reflète l'origine spirituelle. La moins mauvaise comparaison serait ici celle d'un objet inaccessible dont pourtant les images successives et fragmentaires seraient vues dans un miroir. Comparaison qui livre sous forme visible l'incohérence de la doctrine. Comme déjà les philosophes chrétiens l'opposaient à Averroès, véritable ancêtre de M. Croce, l'Esprit, dont l'essence est la pensée, donne seulement à ma conscience le flux du multiple ; son unité m'est cachée, son activité infinie ne me parvient que réfractée dans de misérables images disloquées. Autant dire que son activité infinie ne se communique pas à mon activité spirituelle à moi, laquelle est d'un autre ordre ⁽¹⁾.

Après l'expérience extérieure, c'est l'individualité empirique, son unité, qui doit être liée au fait de comprendre. D'où vient, en effet, la conscience impénétrable avec son unité rigide et ses

(1) Nous transposons ici en langage contemporain un argument de Saint Thomas contre Averroès. Voici le texte. Manifestum est quod species intelligibilis, secundum quod est in phantasmatis, est intellecta in potentia ; in intellectu autem possibili est secundum quod est intellecta in actu, abstracta a phantasmatis. Si ergo species intelligibilis non est forma intellectus possibilis nisi secundum quod est abstracta a phantasmatis, sequitur quod per speciem intelligibilem non continuatur intellectus phantasmatis, sed magis ab eis est separatus : nisi forte dicatur quod intellectus possibilis continuatur phantasmatis, sicut speculatum continuatur homini cujus species resultat in speculo. Talis autem continuatio manifestum est quod non sufficit ad continuationem actus ; manifestum est enim quod actio speculi, quae est repraesentare, non propter hoc potest attribui homini, unde nec actio intellectus possibilis propter praedictam copulationem posset attribui huic homini qui est Socrates, ut hic homo intelligeret. *De unitate intellectus. Opuscula*, I, p. 473 (éd. de Lapi, Città di Castello, 1886).

barrières opaques? Mes tendances profondes, prétend-on, ne sont pas miennes au sens qu'elles soient le fait de mon individualité close; la puissance éternelle de la Vie, produisant le monde, se prolonge en cet élan vital que M. Croce appelle *autocitisis* et qui me force à me dépasser toujours. L'*autocitisis* déborde à ce point ma conscience de l'instant qu'en elle doit s'abîmer mon individualité limitée et recevoir d'elle son sens et sa mission. L'individu éprouve son identité avec le Tout, il constate que c'est folie de faire bande à part. Il « sent que son œuvre est une œuvre qui lui est confiée, que sa force lui est prêtée ». Il invoque la grâce, la Providence, c'est à-dire le Tout; et s'il conçoit cette grâce, non comme une force étrangère, mais comme « le cours, la respiration d'une force unique », les difficultés intellectuelles disparaissent. Il comprend alors qu'il y a une œuvre positive de l'Esprit à réaliser, parce que tout est rationnel. Là est la Providence: « penser la finalité interne du fait qui est objet de recherche, sa logique et sa nécessité » (1).

Si M. Croce veut, autrement que dans les mots, affirmer la réalité du Tout en qui je dois me comprendre et par qui je fais mon œuvre et la sienne, si le Tout est autre chose que l'addition des individualités closes, l'élan créateur, l'*Autocitisis* doit, non pas se réaliser dans les images empiriques que contiennent les individualités et tout au plus se refléter en elles, mais connaître et constituer les individualités. Car dans un système idéaliste, constituer l'être est le penser. En d'autres termes, je devrais, non connaître l'*Autocitisis* unique, mais être connu par elle. Or les images sont pour moi un contenu de connaissance, l'*Autocitisis* universelle est elle-même connue par moi et semble n'avoir pas d'autre réalité que celle-là. Le fait de ma conscience séparée, l'impossibilité de l'expliquer et de rattacher son contenu à l'*Autocitisis* totale, m'obligent à dire que c'est moi, moi individualité close, qui connais. Ce qui constitue ma conscience est précisément l'action unifiante de la pensée qui, du côté de l'Esprit, devrait me constituer en me connaissant, non me constituer en étant connu.

Après l'unité empirique de la conscience liée au fait de connaître, la distinction entre les individualités fermées est aussi liée au même fait. Si tous sont l'Esprit, en quoi sont-ils distincts? Je sais bien

(1) *Frammenti di Etica. L'individuo, la grazia e la Provvidenza. La Critica*, 1920, p. 126 s.

qu'ici intervient la thèse de la *Teoria e storia della storiografia*, que je suis César et Pompée, et que par là seulement je les connais et connais l'histoire. Il est trop clair que de pareilles affirmations, très sages si on les prend au sens métaphorique de revivre le passé, sont tout à fait absurdes si on les prend à la lettre. Prises à la lettre, elles signifieraient, comme on l'objectait à Averroès, que le genre humain tout entier forme une seule conscience individuelle, un « solus videns ». On devra soutenir, contre toute expérience, que la connaissance humaine est unique en son acte ; et si elle est unique en son acte, ne le sera-t-elle pas forcément en son spectacle ? Impossible cependant de soutenir l'unité et l'identité du spectacle universel : il se brise, il s'éparpille dans les consciences innombrables lentilles des yeux à facettes de l'Esprit. Mais l'effort pour affirmer, sous la forme de connaissance, l'*Autocthisis* totale aboutit à la nier. En effet, l'*Autocthisis* s'irradie en moi pour que je sois Esprit, pour que je comprenne. Seulement, dans mon individualité close, dans les images empiriques qui sont moi, il n'y a que principe de dispersion et de limitation. Pulvérisé dans les images, le concept n'y a plus rien d'universel et d'omnireprésentatif. Comme le disait justement Saint Thomas aux Averroïstes, si l'irradiation intellectuelle n'est reçue que dans les images, non dans une intelligence, elle ne les rend pas intelligibles, car elle y est reçue matériellement, sensiblement ⁽¹⁾. Pour qu'elle y soit présente comme intelligence, il faut que mon individualité soit, non principe de clôture empirique à des images, mais principe spirituel de connaissance. C'est moi qui comprends.

II

La conclusion « c'est moi qui comprends, c'est mon individualité empirique, c'est ma conscience impénétrable qui comprend », rétrécit encore le domaine où nous avons à chercher une solution définitive. L'intelligible, ou mieux, l'« intellectum », le prédicat d'existence, est connu par moi. Est-il radicalement identique à l'« intellectio », à l'acte par lequel je connais, de sorte que l'irruption de l'être en moi me laisserait passif et absorberait tous mes autres concepts et moi ? Rien ne serait connu que par cette forme

(1) *De unitate intellectus*, p. 483.

intelligible universelle. Je serais en elle, non elle en moi. Il faut opter pour ou contre l'Ontologisme. Ainsi que nous l'avons dit plus haut, nous exposerons l'Ontologisme sous sa forme logique et psychologique pure, celle qu'il prit en France il y a environ soixante-dix ans. En rappelant les arguments sur lesquels cette doctrine s'appuyait, nous en faisons connaître en même temps les traits essentiels ⁽¹⁾.

1. *L'idée d'être.*

A. *L'idée d'être et son objet.* — Toute idée suppose un sujet qui connaît et un objet qui, d'une manière ou d'une autre, la fasse connaître. Les notions artificielles que fabrique notre imagination, même les notions contradictoires et absurdes, reposent sur un objet ou sur des objets qui en ont fourni les éléments. Ces objets sont d'ordinaire des objets donnés dans l'expérience. Or il n'en va pas de la sorte pour l'idée d'être. Nous concevons, en effet, l'être nécessaire, l'être infini, l'être absolu, nous le comprenons, nous en discutons, et si nous n'épuisons pas le contenu de sa signification, du moins cette signification est claire. Impossible de tenir cette notion claire pour une de ces notions artificielles qui sont fabriquées avec des fragments d'images à partir d'objets empiriques. Le concept de nécessaire ne peut être formé grâce à des notions fournies par des contingents, ou, ce qui revient au même, par des notions possédées par nous, faites par nous, contingentes en elles-mêmes. La notion exprimée, fournie par un acte contingent, exprimée en une représentation contingente, ne peut être la notion du nécessaire. Comme les Phénoménologues d'aujourd'hui, les Ontologistes de 1860 montraient la faiblesse du « Psychologisme » ; comme eux, ils distinguaient entre l'acte psychologique de connaissance et l'objet terme de cet acte. Seulement (ce que ne font pas les Phénoménologistes), ils tiraient, de l'analyse des « états de choses », des *Sachverhalte*, des conséquences sur la structure des objets transcendants et sur la constitution psychologique des actes de connaissance. La

(1) L'exposé sera fait principalement d'après la *Discussion amicale sur l'Ontologisme, dialogues entre Lui et Moi*, par Jean Sans-Fiel, philosophe auvergnat (Nancy, Bordes, 1865). L'auteur de ce livre profond et clair serait Pierre Lasseigne, prêtre de S. Sulpice, sur lequel on trouvera une notice dans la *Bibliothèque Sulpicienne*, II, pp. 368 et 599. Ce livre fut retiré du commerce.

notion de nécessaire, d'infini, d'absolu, ne peut être tirée logiquement de celle de contingent, de fini, de relatif ; elle ne peut être tirée psychologiquement d'actes contingents, finis, relatifs ; donc la notion d'être nécessaire n'est pas distincte de l'Objet existant nécessaire, c'est lui-même qui est notre connaissance intellectuelle.

2. *L'idée d'être et la connaissance de l'être.* Mais il faut insister sur cette conclusion qui constitue l'essence même de l'Ontologisme : l'Être existant par soi est pour nous la perception de l'Être, l'idée de l'infini est la perception de l'Infini. Comment un acte psychologique serait-il capable de poser la notion qui serait celle de l'Être absolu ? Comment un acte contingent pourrait-il représenter l'Être nécessaire ? Une telle proposition est aussi absurde que celle-ci : le carré peut représenter le cercle en tant que cercle. Dieu ne se représente pas en tant qu'Infini, il se présente. C'est lui qui tient lieu pour moi de concept, au moins en ce qui concerne lui-même et l'être des choses, « la notion de l'être incréé est une vision intellectuelle de cet être lui-même » (1).

Sans doute, cette perception de l'Infini est sans analogue dans la connaissance : quand il s'agit des objets créés, l'idée diffère extrêmement de la perception, car en eux la distance est immense entre la possibilité et l'existence. Au contraire, dans l'Être nécessaire, la possibilité ne se distingue pas de la réalité ; autrement dit, le concept est la perception : « l'idée de l'infini n'est autre chose que la vue même de l'infini ». Il est vrai que cette perception a quelque chose d'insaisissable, c'est une lumière trop diaphane pour être vue elle-même, elle sert plus à voir qu'à être vue. Cependant la réflexion n'est pas incapable de remarquer la lumière nécessaire par quoi nous voyons. Car cette lumière nécessaire se particularise pour nous faire voir : ce sont les vérités nécessaires dont use notre intelligence pour découvrir et prouver le vrai, et ces vérités nécessaires, ces principes premiers sont « l'Être nécessaire lui-même envisagé sous tel ou tel rapport particulier » (2).

Les objections qu'on a coutume d'adresser à ces affirmations au nom du sens commun sont des objections grossières en leur incompréhension. En effet, la connaissance que la conscience a d'elle-

(1) *Op. cit.*, p. 18.

(2) *Ibid.*, p. 39.

même, pour être souverainement réelle, est néanmoins du même ordre que la connaissance de l'Être nécessaire. En effet, l'âme se perçoit elle-même d'une façon obscure en pensant : « elle ne peut pas percevoir sa pensée sans se percevoir elle-même, puisque sa pensée c'est elle-même en tant qu'elle pense » (1). L'exercice de la pensée, la présence des objets empiriques permettent seuls de connaître le moi diaphane qui connaît et qui ne devient visible que par les objets opaques : de même Dieu, en sa lumière invisible qui m'entoure, est pour moi perception de l'Infini, grâce aux objets qui particularisent et en quelque sorte matérialisent sa lumière en lui faisant écran.

C. *L'idée d'être et l'Infini concret.* — L'idée d'être, qui paraît aux gens irréfléchis une idée abstraite, raréfiée, vide de contenu concret, se trouve, au contraire, l'idée souverainement individuelle et souverainement concrète.

2. *La connaissance des êtres concrets contingents.*

Les premières analyses que nous avons faites (p. 109) ont abouti de suite à discerner une double connaissance : l'une, empirique, celle des objets extérieurs et des événements de notre âme ; l'autre, celle de l'être, que nous avons vu être celle du concret absolu, de Dieu. La première, bien entendu, doit être maintenue réelle : notre intelligence atteint dans les objets extérieurs ou en elle-même une réalité contingente qui n'est pas celle de Dieu. Il le faut bien, pour que nous ayons l'idée de contingence, c'est à dire « l'idée qui a pour objet une réalité qui peut être ou ne pas être ». Nous dirons donc que nous percevons les créatures en elles-mêmes, et nous dirons aussi, puisque nous les connaissons en elles-mêmes, qu'elles possèdent une manière d'intelligibilité intrinsèque.

Mais cette intelligibilité est déficiente. Intelligibilité et être sont relatifs l'un à l'autre, les choses créées sont intelligible et être dans le même sens. Or elles n'ont pas l'être par soi, elles n'ont donc pas l'intelligibilité par soi. Leur vérité, non seulement est fragmentaire, mais est proprement incompréhensible si elle n'est pas fondée dans sa raison d'être, si elle n'est pas la vérité des arché-

(1) *Ibid.*, p. 39.

types divins réalisés en elle. La psychologie de l'intelligence nous fait voir à l'œuvre ces éléments idéaux de la connaissance. Quand je perçois un objet singulier, un animal quelconque, un organe physiologique, je perçois du même coup l'universel et le spécifique : ce n'est pas seulement *ce* chat, c'est *le* chat ; ce n'est pas seulement *ces* yeux, mais *l'*œil. L'individu est l'espèce réalisée dans un objet déterminé et l'espèce est le modèle éternel, modèle éternel au regard de ma pensée discursive ; en réalité c'est la lumière éternelle et concrète de l'Être qui, pour s'appliquer aux objets créés, se disperse en un schématisme général et abstrait. Si le singulier empirique est, de quelque façon, intelligible, en soi, il ne l'est pas par soi : en analysant les éléments idéaux de l'essence du singulier ou les phases idéales de la connaissance du singulier, nous aurivons à l'Être absolu concret, dont l'idée est perception, et dont la perception opère toute autre connaissance.

3. *Origine de l'idée d'être.*

La théorie statique de l'idée d'être est confirmée par l'étude de son origine. Prenons le jugement existentiel le plus simple, le plus obvie, celui-ci : « j'existe ». D'où peut venir cette notion d'existence que je m'attribue à moi-même et à laquelle participe toute réalité ? Puis-je la tirer de l'expérience de ma vie intérieure ? Il ne s'agit pas, naturellement, de découvrir l'existence comme un fait brut parmi les autres faits de l'expérience. L'élément ontologique n'est pas dans le sujet de la perception ou dans la perception elle-même, on ne peut le ramener à des faits sensibles : s'il n'y avait en moi que des sensations et pas de Vérité pour les réduire à l'unité, je serais un animal et non un être intelligent. L'affirmation de l'existence, le discernement entre le vrai et l'apparent, est la marque essentielle à quoi se reconnaît l'intelligence ⁽¹⁾. Or cette existence, prédicat universel, je ne la puis saisir en un même acte qui établirait à la fois le moi, l'existence et la synthèse des deux : « dans la synthèse en question, le rapport qui relie le sujet à l'attribut est logiquement postérieur à ces deux termes, puisqu'il les présuppose l'un et l'autre » ⁽²⁾. Le jugement constate un « état de choses »

(1) HUGONIN. *Ontologie*, I, ch. I. *L'élément ontologique dans la perception*. Paris, Belin, 1856.

(2) *Dialogue*, etc. p. 94.

(le *Sachverhalt* des Phénoménologues), il ne le pose donc pas, il le présuppose : donc idée du moi et existence sont antérieurs au jugement « j'existe ». « La synthèse dont on nous parle ne peut pas empêcher l'attribut d'être distinct du sujet, car si ces deux éléments étaient identiques, il n'y aurait qu'une seule idée, il n'y aurait ni rapport, ni jugement » La proposition « j'existe » présente ainsi la condition nécessaire pour qu'elle constate un jugement comparatif : l'idée abstraite d'être est distincte du moi concret.

Or si le jugement « j'existe » joint deux idées préexistantes, d'où vient la seconde, celle d'existence ? Impossible de découvrir une perception quelconque de laquelle, par quelque procédé que ce soit, j'extraiserais l'idée d'existence. Il n'y a pas à parler ici d'abstraction. Rosmini a montré que l'abstraction, loin de donner l'idée générale, se fonde sur elle. L'abstraction consiste à séparer l'idée générale de ce qui est accessoire, accidentel ; elle l'épure, elle l'isole de tout élément hétérogène, elle ne la crée pas. Ou bien si elle la crée, elle la crée, comme toutes les idées fabriquées par l'esprit, d'après une réalité, un modèle, et alors l'abstraction de l'idée d'être ne se peut faire que si déjà on a l'idée d'être. Pour échapper à cette argumentation, on devrait soutenir que l'idée d'être est découverte dans l'expérience individuelle sous forme individuelle, ne possédant l'universalité qu'à l'état implicite. L'usage seul étendrait peu à peu le domaine d'application de cette idée sous le contrôle du principe de non-contradiction (les autres individus dénommés selon A ont le caractère de A, sous peine que A ne soit pas A). Mais cette dernière hypothèse, à laquelle sont réduits les Psychologistes, est insoutenable. Si l'idée d'existence est contenue, implicitement, par exemple, dans l'expérience intérieure de mon moi, elle n'y peut être contenue qu'à l'état individuel, et personne ne parviendra à comprendre et encore moins à expliquer comment un complexe individuel de qualités devient un universel. L'existence était donc déjà universelle avant l'abstraction qui l'a découverte en moi.

Il importe, pour bien comprendre la doctrine ontologiste, d'ajouter à cet exposé deux distinctions, sans lesquelles on la comprendrait à faux.

D'abord, l'Ontologisme n'a rien à faire avec un Averroïsme qui attribuerait à l'Intelligence suprême non seulement d'être l'intelligible, mais d'être aussi notre principe opératoire de pensée. Les

Ontologistes distinguaient nettement les idées divines, objet de la connaissance, ou mieux l'Être divin en qui elles sont vues, et les idées subjectives, qui sont l'intuition de l'intelligible divin. On peut encore parler d'un « acte » de vision, dans le sens où l'on appellerait « acte » une perception rétinienne qui ne modifierait en rien la couleur objective, la lumière objective et leur propagation.

Il convient ensuite de faire une autre distinction, laquelle n'apparaît pas toujours dans le langage des Ontologistes : et de ce chef, la méprise devient facile. Le lecteur a dû se demander, d'après l'exposé précédent, si les Ontologistes ne confondaient pas être abstrait et existence concrète, ou, comme disaient les Anciens, essence et existence. Or, en ce qui concerne Dieu, ils prétendaient bien n'être pas coupables de cette confusion ; et attaqués surtout sur ce point, ils opposaient l'existence de Dieu, apparaissant directement à la raison comme intelligible naturel, à son essence sur-intelligible, que seule la Révélation nous fait connaître. Mais ils distinguaient aussi essence et existence dans les objets empiriques, et il suffit de rappeler ici une des pages qui précèdent (p. 111). Les objets empiriques, perçus en eux-mêmes mais intelligibles en eux-mêmes, ne sont compris que dans l'Être absolu qui est leur raison d'être, qui les fonde. La perception de cette table de cet animal, est bien la perception d'une existence individuelle. L'Être absolu est bien le souverainement individuel. Mais l'Être absolu fonde l'existence des objets en leur donnant des natures à caractères semblables, à caractères hiérarchiques, dépendants les uns des autres. Ces caractères hiérarchiques, qui sont individuels, continents, dans cette table ou dans cet animal, sont universels, nécessaires, dans l'existence divine qui les fonde : là ils sont des modèles, des « archétypes ». Vus ainsi en fonction d'exemplaires, au point de rencontre de l'Individualité divine et des individualités créées, et regardés au point de rencontre seul, comme si on pouvait les isoler de leur origine et de leur terme final, ils deviennent les types généraux, les abstraits. Je ne puis plus leur attribuer l'existence concrète, mais seulement l'être : ils ne sont pas existence, mais essence. Si donc le langage des Ontologistes emploie indifféremment les mots d'existence et d'être, c'est parce que toujours l'être abstrait est situé par eux dans une existence concrète : les essences, les modèles sont les archétypes divins — ou ils sont les caractères intrinsèques qui constituent l'objet empirique existant. Être et existence sont susceptibles d'être interchangés : les Ontologistes

disent que le cercle *est* une figure, ou que Pierre *est*. Mais, pour qui va au fond de leur pensée, il est aisé de distinguer l'essence de l'existence, l'abstrait du concret : l'essence abstraite est un schématisme, un rapport : c'est l'Absolu de l'existence divine par rapport aux classes d'objets individuels qu'elle crée, c'est la multiplicité des objets individuels semblables par rapport aux archétypes divins qui fondent la loi de leur structure.

III

L'Ontologisme français du *xix^e* siècle fut une grande philosophie, élaborée et défendue par des esprits extrêmement distingués, une philosophie profonde et modeste, s'attachant à développer, avec l'appareil rationnel le plus simple, une de ces intuitions primordiales dont parle M. Bergson. C'est pourquoi nous l'avons pris comme type : il vise à établir, avec le moins de frais possibles, l'hypothèse platonicienne d'une Idée d'existence, intelligible étranger s'imposant à une intuition passive. Nous ignorons si la catastrophe qui emporta l'Ontologisme l'a empêché d'évoluer en une doctrine plus brillante et plus complète. En tout cas, tel que nous pouvons juger l'édifice construit si élégamment, se tenant sans le secours d'aucun artifice d'architecture, nous disons que la solidité n'en est pas assurée. Le fondement qui le porte ne tient pas.

Il repose, en effet, sur une double erreur, erreur sur la notion d'être-existence, erreur sur l'activité de l'esprit. Sur la nature de l'idée d'être-existence, nous serons ici très succinct, puisque nous en devons donner la théorie dans le chapitre suivant. Sur l'activité de l'esprit, nous insisterons davantage pour dénoncer une confusion essentielle. L'excellent évêque de Bayeux, Mgr Hugonin était, quoi qu'il en pensât, tout près d'Averroès : les vénérables Sulpiciens qui marchaient à sa suite, allaient, o horreur ! sur les traces de Siger de Brabant. Les Ontologistes, en affirmant l'unicité de l'intelligible, affirmaient l'unicité de l'intelligence.

1. *Le prédicat existence n'est pas univoque.*

Déjà, dans l'exposé qui précède, l'incohérence, encore que masquée, se décèle. Double perception : celle des objets empiriques individuels, qui sont connus en eux-mêmes, et celle de l'Être absolu, raison de leur intelligibilité, en qui se fondent les lois universelles

de leur structure. Mais la perception des objets empiriques est-elle la perception de choses existantes? Ici se trahit l'ambiguïté irrémédiable. Le « Philosophe auvergnat » que nous aimons à citer déclare expressément qu'il y a perception des choses singulières. Il fait siennes les paroles de Fénelon : « l'objet immédiat de ma connaissance universelle est Dieu même.... et l'être singulier.... est l'objet immédiat de ma connaissance singulière ». (Existence de Dieu, 2^e partie, ch. 4, n. 58-60). Le contexte, et d'ailleurs d'autres déclarations analogues ne laissent pas de place au doute : la perception des choses singulières est une perception intellectuelle. Quand je connais individuellement tel ou tel de mes semblables, je le connais intellectuellement en lui-même, je le connais existant. Je possède donc par là une notion d'être qui n'est pas celle de l'être de Dieu. Sans doute, cet être là n'est pas intelligible en lui-même, il n'est intelligible que par sa raison d'être, par le concret absolu en lequel il est plongé. Toujours est-il que son existence déficiente est connue en lui-même. Il y a donc au moins deux idées d'existence, l'une qui est concrète, celle de Dieu ; l'autre, mise à part par l'abstraction dans l'individu empirique. Toute la construction ontologique s'écroule.

Elle s'écroule même si vite que nous nous demandons si nous avons bien compris ; et pour être sûr de ne pas prendre un système en défaut pour une déclaration imprudente d'un de ses défenseurs, nous tenons à discuter toutes les hypothèses possibles dans le système sur la perception des objets empiriques. Supposons donc que ceux-ci ne donnent pas naissance à une notion d'existence qui leur serait propre ni à un jugement existentiel qui les concernerait uniquement. Il ne reste que deux hypothèses : les objets empiriques sont simplement des images dépourvues de toute intelligibilité (c'est à dire d'existence) et elles reçoivent le prédicat d'existence par une synthèse a priori, l'existence ne se trouvant que dans le concret Absolu. C'est la théorie de Rosmini. Ou les objets empiriques, même en leur individualité sensible, ne sont connus que dans la seule réalité intelligible, en Dieu. Il est, croyons-nous, inutile de pousser la discussion sur ces voies. D'abord le système a perdu ce caractère de simplicité pour lequel nous l'avions choisi : l'Ontologisme n'est plus bâti avec le minimum de frais possibles, mais au prix d'hypothèses si onéreuses que mieux vaut s'en passer. L'hypothèse de Rosmini nous ramène à Kant, et probablement à toute l'évolution post-kantienne aboutissant à la *Philosophie de l'Esprit*.

La vision en Dieu, s'il la faut agrandir au point d'y mettre même la connaissance de l'individuel, semble par trop contraire à l'expérience et à toutes les certitudes spontanées de l'esprit humain. Arrêtons-nous là. C'est le « Philosophe auvergnat » qui avait raison de distinguer l'existence des objets empiriques et celle de l'Absolu. Seulement il avait tort de ne pas pousser cette distinction en pleine clarté : l'existence de Dieu et celle des objets empiriques n'est pas dite en un sens univoque.

C'est là une bien vieille doctrine, remontant jusqu'à l'Antiquité (1). Les Ontologistes l'ont méconnue : ils avaient beau critiquer l'attitude des « Psychologistes » ; ils étaient eux-mêmes, comme il arrive toujours à ceux qui condamnent une attitude, coupables de la prendre. Ils étaient plus psychologues que logiciens, et ne distinguaient pas les « intentions » du concept d'être. Or ce concept diffère profondément des autres.

Si nous essayons de classer les concepts en eux-mêmes, d'une manière qui ne soit ni psychologique, ni métaphysique, mais par rapport à la connaissance, à l'être intentionnel, nous distinguerons d'abord le concept *substantif*, celui qui « pense son objet en le saisissant en soi-même, en fait un point de mire pour notre pensée et l'élément principal des autres concepts, avec lesquels il est en relation » (2). On distingue ensuite des concepts *adjectifs*, ceux qui pensent l'objet comme propriété ou détermination d'un autre. Ceux-ci à leur tour, ou pensent directement la propriété d'un objet, on les appelle *adjectifs de première classe* (par exemple, la lumière blanche), ou pensent une propriété qui qualifie une propriété, on les appelle *adjectifs de seconde classe* (exemple : la lumière *intensément* blanche). Les concepts de relation forment une troisième espèce. On sait que les logiciens d'aujourd'hui aiment à montrer

(1) Tout le monde sait qu'elle fut enseignée par Aristote. Citons seulement un texte : καθ' αὐτὰ δὲ εἶναι λέγεται ὅσαπερ σημαίνει τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας · ὅσακῶς γὰρ λέγεται τοσάντακῶς τὸ εἶναι σημαίνει. ἐπεὶ οὖν τῶν κατηγορουμένων τὰ μὲν τί ἐστι σημαίνει, τὰ δὲ ποίον, τὰ δὲ πόςον, τὰ δὲ πρὸς τι, τὰ δὲ ποιεῖν ἢ πάσχειν, τὰ δε ποῦ, τὰ δὲ πότε, ἑκάστῳ τούτων τὸ εἶναι ταῦτό σημαίνει ... ἔτι τὸ εἶναι σημαίνει καὶ τὸ ὅ τὸ μὲν δυνάμει, τὸ δ' ἐντελεχείᾳ τῶν εἰρημένων τούτων. *Metaph.* 1017a, 22-36.

(2) A. GÓMEZ IZQUIERDO. *Análisis del pensamiento lógico*, pp. 35-36. (Universidad de Granada, 1928). Dans ce qui suit, nous suivons cet excellent ouvrage, qui s'inspire à la fois de Husserl et des logiciens du Moyen Age.

dans la logique des relations une branche irréductible de la logique, et déjà des logiciens du Moyen Age, par exemple Pierre d'Espagne, estimaient pour un groupe irréductible les concepts exprimés dans le langage par les particules ⁽¹⁾. Or le concept d'être ne peut être rangé, ni dans les concepts substantifs et adjectifs, ni dans ceux de relation. Il n'est pas un concept de relation : toutes nos études ont abouti à montrer en lui un prédicat à sens intrinsèque, il tend à établir des objets dont la nature existentielle consiste précisément à posséder une indépendance par rapport aux autres objets et par rapport à la conscience que les pense. Il n'est pas davantage concept d'objets ou de qualité. Les objets, en effet, aussi bien que les qualités, ne sont pas pour notre esprit des concepts atomistiques séparés les uns des autres : ils forment une hiérarchie de genres et d'espèces, les genres se partageant en espèces par des marques différentielles. Or l'être ne peut se ranger ni dans les genres et espèces, ni dans les différences. Car l'être est tout, ou, pour mieux dire, tout est être, le genre *est*, et la différence *est* aussi. Si donc l'être était un genre, il devrait être déterminé en espèces par des marques différentielles prises en dehors de lui : hypothèse contradictoire, puisqu'en dehors de l'être il n'y a rien. Si donc l'être n'est ni relation, ni genre, ni espèce, ni propriété différentielle, il convient aux choses, d'une manière, non équivoque, mais analogique. Tout, en effet, est être, non seulement les genres, les espèces, les individus, mais aussi les propriétés fluentes, le devenir des sujets existants : il est clair pourtant que les vertébrés, ou que les hommes, ou que Pierre, ou que les sentiments de Pierre ne *sont* pas dans le même sens, encore qu'ils soient dans un sens analogue. Et au contraire, Dieu est son être, non pas l'être commun à quoi on pourrait ajouter genre et différence, mais l'Être qui a pour condition que rien absolument ne peut être ajouté à son essence simple : l'existence attribuée à Dieu ne lui est donc pas attribuée dans le même sens qu'à un objet empirique ou à un objet du devenir ⁽²⁾.

La difficulté que peut-être on serait tenté d'opposer à cette doctrine est que le genre n'est pas extérieur aux espèces qu'il contient, ni aux individus qui réalisent les espèces, ni au devenir concret de

(1) *Ibid.*, p. 44.

(2) On sait que, chez saint Thomas et ses disciples, l'analogie en question est une analogie de proportion : l'existence individuelle d'un objet créé est à sa nature ce que Dieu est à son essence simple.

ces individus. Les phénomènes qui se succèdent, les individus multiples, les espèces déterminées constitueraient, à des étages hiérarchisés, des séries de valeurs réelles de la variable indépendante qui est le genre. Le genre serait en tout ce qu'il contient, il serait tout ce qu'il contient; l'espèce serait les individus qu'elle renferme; et si le genre et l'espèce sont coextensifs à tout le réel, il n'y a plus aucune difficulté à ce que l'existence soit le genre suprême. Dans son *Traité de Logique*, Goblot a fortement insisté sur cette manière concrète d'entendre la hiérarchie des genres et des espèces : il y voit le sens profond et éternel des Idées platoniciennes, lois immanentes du réel, tissus de rapports dont les valeurs sont les phénomènes concrets ⁽¹⁾. Ce point de vue, du reste, est loin d'être nouveau, ou le trouve déjà dans la logique médiévale. Dans son opuscule célèbre *de ente et essentia*, saint Thomas remarque que le genre, l'espèce, etc., sont dits de l'individu, c'est à dire lui sont identifiés par la pensée (*Socrate est homme, il est mammifère...*); ils appartiennent donc à l'essence, non comme des parties extérieures, mais « *per modum totius* ». Si Socrate est homme, cet homme est Socrate, l'essence humaine de Socrate renferme Socrate entier, le genre contient indistinctement tout ce qui est dans l'individu. Or l'existence aussi contient indistinctement tout ce qui est dans l'individu. N'allons-nous pas alors conclure que l'existence est le genre suprême; et par conséquent les Ontologistes n'avaient-ils pas raison de ne connaître que par une seule existence, celle de Dieu, qui est par soi et qui seule fait connaître les autres?

En réalité, l'analyse du genre, comme idée concrète, telle que nous venons de la faire d'après saint Thomas et d'après Goblot, exclut l'identification du genre suprême et de l'existence. Les genres, en effet, sont des variables dont les espèces, les individus, les phénomènes sont des valeurs de plus en plus déterminées : mais ils ne sont pas des valeurs d'une existence divine qui en serait la variable indépendante. En effet, si l'existence divine n'est qu'une variable dont l'expérience donne les valeurs, elle est abstraite, elle est potentielle, comme les genres et les espèces, elle est une loi idéale. Pareille conception est peut-être acceptable dans un Panthéisme idéaliste; elle est évidemment contradictoire au sys-

(1) *Traité de logique*, pp. 115-116.

tème Ontologiste qui voit dans l'existence divine le souverainement concret.

D'ailleurs, le logicien doit y regarder d'un peu plus près avant d'affirmer sans restriction que le genre est une variable dont tout le contenu empirique serait les valeurs. C'est vrai, si le genre est envisagé comme concrètement réalisé. Mais est-ce vrai absolument ?

La manière d'envisager le concret comme un tissu de relations embrassant tout le réel est la manière des savants ; ainsi établissent-ils des réseaux de lois dans le dessein de tout y enserrer. Ces lois dépendent les unes des autres, mais il serait abusif de dire qu'elles *sont* les unes les autres, à moins de supposer que la nature ne présente rien d'irrationnel, et que toutes les lois peuvent s'absorber par identification en une loi unique. Sans doute, l'explication scientifique réussit très souvent à ramener les lois, par en bas, les unes aux autres, en les rattachant au monde phénoménal. Mais « ce qui est proprement inimaginable, par contre, c'est (pour nous servir de la même image) le rattachement des propositions ultimes par en haut, le fait qu'elles devront être reconnues comme nécessaires logiquement, c'est à dire tirées du fond même de notre raison. Car la raison, nous le savons, ne saurait nous fournir que des cadres vides. On peut donc affirmer d'avance qu'il y aura là une opération essentiellement impossible à réussir » (1). Concluons. Si l'on tient à distinguer pour ne rien confondre, il faut, dans les éléments de la représentation, concevoir le genre, l'espèce, etc., chacun pour soi. Quand on considère l'essence de manière absolue, dit Saint Thomas, « nihil est verum de ea dicere, nisi quod conveniat sibi secundum quod hujusmodi » (2), aucune affirmation sur elle n'est vraie, à moins qu'elle ne lui convienne en tant qu'elle est telle nature. C'est l'évidence même. Les lois idéales de structure des êtres réels (être — genre — espèces.....), pour être hiérarchisées, ne s'identifient pas : le genre n'est pas l'espèce, ni l'individu. Par conséquent, si l'existence était genre, la détermination du genre ou de l'espèce serait hors d'elle, ce qui est le comble de l'absurdité.

Notes. — Existence et raison d'être. — M. Edmond Goblot conçoit l'organisation des lois scientifiques sous la forme d'une déduction lo-

(1) É. MEYERSON. *De l'explication dans les sciences*, 2^e éd. p. 549.

(2) *De ente et essentia*, cap. 3, p. 24 (éd. Roland-Gosselin. Kain, 1926).

gique illimitée. Encore que son Positivisme l'enferme dans le cercle des constatations scientifiques, il est beaucoup plus près des Ontologistes que lui-même ne le voudrait croire : lui et eux conçoivent l'être comme *raison d'être*. « Si toutes les lois étaient connues, le monde de l'expérience serait tout pénétré de clarté.... Les lois elles-mêmes ne seraient plus seulement des relations constantes, ni même des relations empiriquement nécessaires : elles seraient sans doute des relations logiquement nécessaires » (1). Dans l'Idée platonicienne, variable dont la réalité constitue une série de valeurs par l'intermédiaire de lois et d'espèces, les faits réels sont engendrés par la nécessité de l'Idée ; les faits, n'ayant pas en eux la raison d'être, la reçoivent des lois, qui la reçoivent d'autres lois, qui la reçoivent de l'Idée. De même, selon les Ontologistes, les objets empiriques, n'ayant pas en eux leur raison d'être, la trouvent dans l'existence unique et absolue. Il y a là à intervenir un postulat qui ne s'impose pas, et dont on peut même montrer l'inconsistance. Dire que les événements réels sont des valeurs d'une variable unique, que leur existence scientifique est engendrée par une Totalité déductive — ou dire que les objets empiriques ne peuvent être connus existants que grâce à leur raison d'être, qui est Dieu, c'est identifier a priori l'être avec la raison d'être, ou, si l'on veut, avec la déduction. C'est confondre, comme disaient les Scolastiques, le *prius in se* et le *prius quoad nos*, l'ordre ontologique des choses et l'ordre chronologique de notre connaissance.

Ce postulat de l'être-raison d'être, ou de l'être déductif, a contre lui ce fait bien remarquable que dans l'histoire de la philosophie et des sciences, nous voyons tantôt les uns dire qu'on discerne l'être objectif à sa rationalité, à ce qu'il est engendré par une raison d'être, tantôt les autres poser comme évident que l'être objectif se discerne précisément par son irrationalité, par l'impossibilité de le déduire, de lui assigner une raison d'être. Pour un Lachelier, nul autre moyen n'est concevable, pour soutenir la solidité du monde objectif, que de le constituer par une organisation d'exigences nécessaires. M. Meyerson laisse voir, par sa manière d'analyser les procédés des savants, que selon lui le monde objectif se manifeste d'abord par la résistance qu'il oppose aux tentatives de réduire les faits les uns aux autres par une identification qui renfermerait leurs raisons d'être. Dans la thèse récente de M. Bachelard, même postulat (2) ; aussi bien en mathématiques qu'en physique, l'existence objective est reconnue à ces éléments qui résistent à l'explication dans un ordre donné, qui ne se laissent pas réduire, et qu'alors on essaie de réduire par un ordre nouveau de mesures et de systématisations. En réalité, les deux postulats opposés, celui qui déclare que l'existant est le rationnel et celui qui déclare que l'existant est l'irrationnel, appliquent de manière contraire un principe commun, à savoir que l'existant se reconnaît

(1) *Traité de Logique*, p. 331.

(2) *Essai sur la connaissance approchée*. Paris, Vrin, 1928.

au cours d'une déduction : il surgirait mystérieusement tandis qu'on manipule des concepts. Mais pour qu'il surgisse au cours d'une déduction, il fallait qu'il y fut déjà présent implicitement. Et n'avons-nous pas réussi à montrer que l'existence est un prédicat intrinsèque, non une relation déductive, et même le premier de tous les prédicats ?

2. *La thèse ontologiste et l'activité de l'esprit.* — La thèse ontologiste est bien malaisément conciliable avec l'activité de l'esprit, telle que nous la décrivent de plus en plus profondément les logiciens des sciences. Déjà, contre l'Ontologisme panthéiste d'Averroès, saint Thomas réclamait en faisant remarquer les procédés multiples, lents, imprévisibles, du « discere et invenire ». Nous apprenons des maîtres, et Dieu sait avec quelle peine nous découvrons par bribes arrachées successivement : rien qui ressemble à la vision, en droit une en tous les hommes, de l'intelligible unique. Si les événements et les objets empiriques, déclarés intelligibles en eux-mêmes, ne reçoivent l'affirmation de leur existence qu'en étant pensés dans le concret Absolu, comment se fait-il que nous procédons comme des gens qui tâtonnent, alors que nous possédons la pleine lumière ? Comment surtout plusieurs esprits, en face du même Intelligible infini, n'y voient-ils pas la même réalité ?

La question la plus grave est, en effet, celle qui déjà se présentait tout à l'heure, celle de l'unité de l'intelligible, laquelle devrait entraîner, puisque les esprits sont passifs, l'unicité de l'intellection. Des images, en elles-mêmes intelligibles, recevant leur objectivité et leur sens existentiels de l'Intelligible divin ; les lois, les principes, les genres, les espèces, étant le schématisme constitué par la rencontre des objets créés avec la lumière incréée : on ne voit pas où pourrait prendre place un effort de l'intelligence humaine pour établir par soi-même l'édifice de la science. Si l'Intelligible concret est identiquement présent à tous les esprits, la connaissance à qui il est présent doit aussi être unique, et la distinction des esprits doit s'évanouir. Poussons en effet l'analyse : comment distingue-t-on les consciences connaissantes les unes des autres ? comment distingue-t-on une seule conscience connaissante par rapport à l'Intelligible absolu ? Le processus de la connaissance consiste, selon les Ontologistes, à situer des images empiriques dans l'existence absolue. Ce processus, dirions-nous, est un processus du représenté, non du représentatif : dans le monde des images auxquelles l'Absolu divin confère l'existence, les consciences sont des images comme les autres, étalées en surface sans posséder l'activité intérieure. Ce processus doit aboutir à faire de la conscience un objet quelconque parmi les autres, non à en faire une intériorité. Ainsi l'unicité de l'Intelligible entraîne l'unicité de l'Intelligence. Pour avoir fait de l'existence un Intelligible unique auquel la conscience n'aurait pas de part, on est arrivé à ce paradoxe monstrueux qui est d'extérioriser la conscience, de la vider de son intériorité, c'est à dire de soi-même.

CHAPITRE VII

LES SOURCES ET LE SENS DE L'IDÉE D'ÊTRE.

Ce chapitre pourrait n'être pas écrit. Toutes les conclusions, disséminées, il est vrai, au long de discussions de systèmes, ont été déjà obtenues. Le problème, posé d'abord de la manière la plus générale, s'est progressivement rétréci. Qu'est-ce que le jugement d'existence? quel en est le sens? quelle en est la légitimité? et même a-t-il un sens? Ainsi la question était-elle posée au début. Envisageant les diverses classes de réponses possibles, à commencer par les moins affirmatives, nous avons obtenu, par élimination de réponses fausses, des résultats positifs qui s'ajoutaient et se précisaient. La notion d'être n'est pas une image ou un schème d'images ou une attitude mentale, elle est une idée. — Elle est une idée, non simplement un acte spirituel représentatif, mais douée de signification intentionnelle: elle implique réalité. Qu'est alors cette réalité? — Ce n'est pas la pure position d'une activité spirituelle, les diverses modalités de l'être se résolvant dans l'acte d'affirmation, acte qui serait inconnaissable puisqu'il engendre la connaissance. — L'idée d'être a un contenu. Ce contenu n'est pas le contenu concret de la vie totale de l'esprit. — Il est donc un prédicat abstrait, au moins en son apparence logique. Enfin, ce prédicat abstrait n'est pas constitué par l'action passivement subie de l'Absolu concret, l'abstrait marquant la ligne de contact schématique entre l'Être absolu et la pensée. — Une seule conclusion reste: le prédicat être, bien qu'ayant un sens objectif réel, est abstrait et analogique, dégagé par une activité spirituelle du sujet pensant.

Nous pourrions nous en tenir là. Nous nous contenterions de reprendre une à une les phases de ce mouvement dialectique. Laisant de côté les discussions de systèmes donnés qui ont marqué chacune de ces phases, nous résumerions, de manière uniquement théorique et désormais rapide, les raisonnements partiels dont

l'enchaînement forme notre démonstration. Nous croyons cependant préférable, ne serait-ce que pour parer à des difficultés toujours renaissantes, de faire un peu plus. L'idée d'être, écrit M. Louis Weber, n'est pas comprise par nous « en vertu des explications qu'on a été tenté d'en donner, mais par le pli que prend notre esprit dans le commerce des auteurs philosophiques, grâce aux habitudes contractées inconsciemment dans la lecture de leurs ouvrages, et cette acception s'ajoute aux significations du même mot dans la langue usuelle, en les englobant. L'être, en langage philosophique, est le genre suprême où se rejoignent toutes les idées d'être ou tous les êtres » (1). Ainsi, un philosophe aussi au courant des sciences et de la sociologie que M. Louis Weber estime que l'idée d'être appartient à cette classe des idées symboliques dont le contenu réel est un vague sentiment des opérations de la vie intérieure. Et, chose qui étonne un peu, il y voit le genre suprême, oubliant que si l'être était le genre suprême, il n'y aurait plus d'idées de différences spécifiques, et que notre Univers serait l'Univers de Parménide. Pour dissiper les dernières préventions qui s'opposeraient à une théorie obtenue seulement par élimination des solutions fausses, il y a lieu de reprendre cette théorie en un exposé plus visiblement positif, d'expliquer pour elle-même la nature de l'idée d'être et de l'acte qui l'atteint. Mais nous envisagerons l'acte de connaissance avant son terme.

I

« La perfection d'une chose », disait Saint Thomas en son rude langage, « n'entre pas dans le connaissant selon l'être déterminé qu'elle avait dans cette chose » (2) Entendez par là, d'une part, que la connaissance est une prise de possession concentrante et restrictive, qu'elle contracte la réalité pour en faire pénétrer un extrait (ou, très fréquemment, un succédané) dans la conscience. Mais entendez par là surtout que l'activité connaissante est spiritualité. Plus les sens sont matériels, le toucher, par exemple, et plus ils sont déterminés à ne saisir qu'une toute petite région du

(1) L. WEBER. *De quelques caractères de la pensée symbolique*. *Rev. de Métaphysique et de Morale*, avril 1929, p. 158.

(2) *De Veritate*, qu. 2, art. 2.

réel. La vue, qui explore des provinces beaucoup plus étendues, paraît plus spirituelle. Mais l'intelligence, elle, n'est attachée à aucune espèce de contact : il n'y a pas de domaine spécial, petit ou grand, où son action soit enclose. La comparaison entre l'intelligence et la main, comparaison chère à M. Bergson et à M. Édouard Le Roy, est juste. La main n'est pas pour l'homme un organe déterminé à un travail spécialisé, comme l'aile ou la nageoire : elle peut user de tout et servir à tout. De même l'intelligence. Pouvoir d'observation universelle, d'assimilation, d'invention, elle est essentiellement indéterminée, plastique. Elle n'est pas ceci ou cela, comme un objet matériel figé, elle peut tout devenir : « in quo omnia fieri », disaient les Anciens. Cette fonction indéfiniment plastique ne pénètre pas les choses intégralement, c'est trop évident : elle n'en prend qu'une certaine forme assimilable (ou souvent, un succédané intérieur). Elle a donc ses exigences à elle, elle impose à l'objet représenté ses propres conditions, et en ce sens on peut dire que la connaissance intellectuelle est un a priori ⁽¹⁾ Que serait alors l'idée d'être ? Cette idée s'étend dans la même mesure que la puissance indéterminée de l'intelligence : l'être est la totalité du connaissable, et la totalité du connaissable correspond à la puissance indéterminée de l'intelligence et aux conditions intérieures de cette puissance. On pourrait donc dire que l'idée d'être est un a priori général, condition constituée par notre nature spirituelle, le mode spirituel de se modeler sur tout le réel, la capacité universelle de prendre des points de vue sur les choses, d'« abstraire », pourvu qu'on donne à ce dernier mot la plénitude de son sens. Mais cet a priori n'est pas une forme statique, et loin d'engendrer un concept figé, il requiert une réalité connue en elle-même.

La difficulté pour le philosophe, quand il est obligé de parler de ce qui est absolument premier, idée d'être et activité intellectuelle indéfinie, consiste en ce qu'il ne peut faire autrement que de mêler les abstractions les plus raréfiées avec un langage imagé. Abstractions raréfiées, puisqu'il s'agit d'exprimer l'opération de la pensée et la réalité en ce qu'elles ont de plus général.

(1) Sur l'a priori comme raison de l'unité dans toute diversité unifiée, voir J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la Métaphysique*, Cahier V, *Le Thomisme devant la Philosophie Critique*, pp. 92 s. Paris, Alcan, 1926.

Langage imagé, parce qu'il faut, sous peine de psittacisme, rapporter les notions abstraites à l'intuition dans laquelle elles vivent. De là ces expressions tant critiquées, que l'activité intellectuelle saisit « la forme abstraite dans les conditions matérielles ». Sans doute, l'image d'une statue dont on prendrait la photographie et dont on laisserait de côté le marbre ou le bronze est bien grossière pour faire entendre l'acte de l'intelligence assimilant dans tous les objets l'être universel. Il n'est pourtant pas interdit d'employer des comparaisons, quand il est bien entendu qu'on ne les prend pas pour signifier des notions, mais pour suggérer une expérience que chacun est à portée de faire et a faite un nombre incalculable de fois. Non seulement l'expérience de la durée intérieure, telle que l'a décrite M. Bergson, ne peut qu'être suggérée par des images ; l'expérience de l'activité intellectuelle indéterminée et de l'idée générale d'être doit être suggérée de la même manière. Car là aussi il y a une intuition primordiale qu'il importe de refaire en y concentrant ce faisceau de rayons lumineux qu'est la conscience.

Les métaphysiciens d'autrefois, malgré leur terminologie abstraite statique, n'ignoraient pourtant pas les intuitions mobiles et évanouissantes dont sortent les concepts. Ils ont décrit de quelle manière le concept abstrait naît des images et est frangé toujours d'un halo d'images ou mieux d'une action intérieure vécue. Sans doute, quand ils parlent en théoriciens, il se bornent à énoncer des résultats : les résultats leur suffisent, et ils se préoccupent peu des genèses. Ils ne placent donc pas dans la théorie « un principe qui enveloppe à la fois et indivisiblement, intérieures l'une à l'autre, nécessité intelligible et réalité concrète, un principe où coïncident les sources d'existence et de lumière, donnant donc d'un seul coup un point de départ et un point de repère, la virtualité totale du réel et le type idéal du vrai. » (1). Seulement, ce qu'il ne placent pas dans les énoncés bruts de la théorie, ils sont amenés, par les besoins de la discussion, par l'obligation de préciser les détails, à le dire à titre de compléments. Reste tout de même qu'ils le disent. Voyons, par exemple, comment saint Thomas, dans une page de réponse à des objections, repense l'idée d'être dans un « retour à l'immédiat. »

. (1) ED. LE ROY. *La pensée intuitive*, p. 90. Paris, Boivin, 1929.

L'intelligence, en prenant l'universel dans l'image, atteint par là même l'image. L'idée d'être, d'une part forme vide de la capacité intellectuelle plastique et indéfinie, d'autre part coextensive à la perception de l'Univers, est bien un abstrait universel, mais cet abstrait n'est jamais connu que par des images et dans des images. Les images sont ici, non l'objet connaissable, mais l'instrument de la connaissance. Néanmoins l'intelligence, dès qu'elle réfléchit sur son acte, s'aperçoit que l'idée est prise dans des images, qu'elle y est incorporée et seulement en elles vivante. Et reportant ainsi l'être dans la réalité qui dure, l'intelligence acquiert par là une perception de l'objet particulier. Perception toute plongée dans les images sensibles ou dans l'action, l'idée mêlant sa lumière à un halo imaginaire, « *secundum continuationem quamdam intellectus ad imaginationem* » ⁽¹⁾ Ce contact plein, cette continuité entre intelligence et action sensible, entre universel et objet particulier, constitue ce que nos contemporains appelleraient un « retour à l'immédiat ». Car c'est un retour au sens plein du terme, le retour de l'intelligence sur l'idée pour la ramener à sa source concrète. Bien plus, la continuité entre l'idée et l'individuel se réalise d'une autre manière. Elle n'est pas seulement une réflexion, une « rétrospection », elle est aussi une « prospection », comme dirait M. M. Blondel : dans l'action humaine, selon Saint Thomas, l'idée n'est plus que le principe éloigné, c'est l'image (phantasma) et le schématisme à moitié intellectuel des images (ratio particularis) qui est le véritable moteur ⁽²⁾. Ainsi l'acte cognitif qui atteint l'être, quand on l'examine en sa réalité vivante immédiate, sourd d'une part de la réflexion intellectuelle sur nos actes de connaissance, et d'autre part de la « prospection ». Il est retour du sujet sur lui-même ou mouvement du sujet pour l'action. Nous verrons tout à l'heure à l'œuvre ces deux sources : le Cogito et l'action.

Par là se pose la question de l'unité de l'acte cognitif. D'où vient l'unité qui constitue la forme essentielle de la connaissance et sans quoi il n'y a que chaos et dissolution de la pensée ? Car il y a une unité de l'être. Les philosophes, depuis Aristote, se sont appliqués, dans des analyses classiques, à ranger les catégories et les

(1) *De Veritate*, qu. 2. art. 6.

(2) *Sum. Theol.* Ia, q. 78, a. 4.

transcendants, et à montrer que si l'être se classe, il est pourtant un ⁽¹⁾. Le possible se distingue de l'existant, mais il est dit par rapport à l'existant. L'accident se distingue de la substance, mais il est dit par rapport à la substance. Et ainsi de suite ⁽²⁾. Il y a une unité de l'être. D'où vient-elle? On la pourrait chercher dans deux directions. (Et ici nous revenons aux résultats des analyses précédentes). On la pourrait chercher au principe même de l'acte d'entendre — ou au terme, comme quand l'artisan invente un plan et le réalise à mesure qu'il l'invente et l'invente à mesure qu'il le réalise. Imaginez que l'artisan inventât et réalisât une réalité à sa ressemblance : son œuvre serait à la fois intelligible et intelligence. C'est ce que fait Dieu. Mais ce n'est pas notre cas. Quelle que soit notre spontanéité intellectuelle, elle se heurte toujours à un intelligible qui ne dépend jamais d'elle totalement ⁽³⁾. Elle a sans doute ses exigences d'unité et d'identité qu'elle poursuit même très loin ; elle a de quoi, comme dirait Meyerson, s'assimiler des données par une réduction « plausible » ; elle n'a pas de quoi faire absolument l'unité par elle-même. L'unité de l'acte cognitif, encore qu'elle corresponde à une exigence intérieure, à une sorte d'a priori, est avant tout l'unité d'un *intellectum*, d'un intelligible connu.

Gardons-nous pourtant de comprendre cette unité d'une manière uniquement statique. Elle est bien cela, nous l'allons voir en examinant la compréhension de l'idée d'être. Mais elle est aussi une unité dynamique de finalité. De quelle manière, en effet, l'idée, qui est immanente à la conscience, lui peut-elle apparaître en même temps transcendante? comment comprendre le caractère intentionnel de l'idée, mis en lumière par les Phénoménologues? Nous croyons, avec Max Scheler, que le rôle de la conscience est primitivement d'être un faisceau de rayons lumineux, et donc qu'une certaine intuition atteint les notions premières. Mais il faut avouer que notre pensée est plus discursive qu'intuitive, et qu'elle est obligée, quand elle veut contrôler ses certitudes les plus élémentaires, de les morceler dans le discours. L'affirmation pre-

(1) *De Veritate*, q. 1. a. 1. *Metaph.* B, 1003 b, 20-30.

(2) dans le septième livre de la *Métaphysique* d'Aristote.

(3) Chacun des ouvrages de Meyerson a été une démonstration de cette vérité. Voir, par exemple dans *Identité et Réalité*, le ch. 9, *L'Irrationnel*, et, dans la conclusion, les pp. 456 s.

mière de l'être prendra donc la forme discursive, et par conséquent il lui faudra un motif, un caractère formel, pour attribuer à l'idée d'être, en dehors de son immanence et contrairement à elle, une transcendance. Il faudra, en somme, constater dans la notion d'être, notion pensée, une relation inhérente au sujet et qui pose la notion pensée au delà du sujet. Or les seules relations immanentes qui puissent satisfaire à ces conditions sont celles de cause à effet et de tendance à fin. La première peut être négligée, car, sauf dans la création artistique, nous sommes beaucoup moins causes de nos connaissances que nous n'en sommes dépendants. Reste la relation de tendance à fin. Là nous trouvons en effet un acte qui à la fois s'attache à une notion immanente et la pose nécessairement au delà du sujet : le même acte qui assimile est identique à l'acte qui disjoint ⁽¹⁾. Notre intelligence, en effet, cherche la vérité, c'est là son Bien, qu'elle poursuit toujours plus ou moins explicitement, soit dans les soubresauts d'une curiosité vaine, soit avec la rigidité d'une méthode scientifique, soit avec les ardeurs d'une Sagesse allant à la vérité totale dans une course où chaque travail est une amorce de recherche. Nous saisissons donc l'être dans l'affirmation, fin poursuivie et à son tour principe d'orientation pour la suite de la recherche. Le dynamisme intellectuel de finalité est un dynamisme qui objective : aller au vrai comme fin est le poser comme être.

II

Il ne suffit pas d'explorer l'acte cognitif qui atteint l'être : sa spiritualité plastique, sorte d'a priori coextensible au réel — sa source dans l'intuition — son unité qui vient aussi bien de l'objet que de la finalité de l'intelligence. Il faut maintenant venir à l'idée elle-même, essayer d'en marquer, si possible, la compréhension. Et d'abord, l'idée d'être est-elle une idée à contenu spécial, devant se ranger dans les cadres généraux d'une classification universelle ? On se l'imagine encore souvent, répétant l'erreur d'Avicenne. Le philosophe arabe prétendait qu'être et un ajoutent à la compréhension de la chose : l'existence, au moins pour les êtres créés, est

(1) J. MARÉCHAL. *Le Thomisme devant la Philosophie Critique*, pp. 344-345. Nous résumons ici trop rapidement des pages profondes.

ajoutée à l'essence, elle s'en distingue donc comme notion englobant l'essence et plus générale qu'elle. De même l'idée d'un s'ajoute à la substance comme une sorte de quantité. Mais Avicenne s'est trompé. Si l'être était une notion plus générale englobant les autres notions, celles-ci devraient se distinguer par des caractères spécifiques qui ne seraient pas l'être. Le primate se distingue du mammifère par des caractères différentiels qui ne sont pas ceux qui constituent le mammifère en tant que tel : or les notions qui partageraient l'être ne sont pas des différences prises en dehors de l'être, elles sont l'être, tandis que les caractères primates ne sont absolument pas les caractères mammifères (1). L'essence *est* donc, l'être « est constitué par les principes de l'essence » (2). Et quant à l'unité qui ne fait qu'un avec l'être et n'est que son indivision, il faut se garder de la confondre avec l'unité, principe du nombre, laquelle implique mesure et division quantitative. Nous trouvons là une esquisse de deduction des notions premières. Saint Thomas tenait beaucoup à la distinction des deux ordres d'unité. Il faut, disait-il, ne pas confondre l'unité métaphysique et l'unité numérique. La première ne peut être une négation de la multiplicité, car alors elle la présupposerait. L'unité originaires n'est donc pas négation de la division quantitative, mais de la division formelle dont la source est l'affirmation et la négation. L'ordre des idées premières serait donc : être, non-être, division, un, multitude, puis unité arithmétique, nombre. On passerait des idées purement logiques à l'arithmétique par l'idée d'ensemble ou de classe (un, multitude), selon la théorie célèbre des Logisticiens d'aujourd'hui. Quant à l'être, il n'a pas de place dans la classification des concepts rangés par ordre de compréhensions de plus en plus différenciées et d'extensions de plus en plus limitées. La compréhension de l'être ne se surajoutant à aucune compréhension et s'identifiant à toute compréhension, il n'appartient pas à l'ordre des concepts génériques et spécifiques : il est analogique.

Analogie qui, pour avoir un sens, doit avoir un fondement, un terme stable auxquelles se rapportent les innombrables formes des termes analogiques. Les objets se présentent à nous avec un être

(1) S'ils en sont une détermination, cette détermination, en tant que telle, n'est pas le caractère commun aux primates et aux autres mammifères.

(2) S. Thomas in *Metaph. Arist. lib. IV, lectio II*, 558 (éd. Cathala, p. 187).

plus ou moins dense ou raréfié. C'est d'abord une expérience intérieure, et l'une des premières de toutes, que celle de notre devenir, tantôt rapide, condensé, plein de l'avenir, tantôt lent, dilué, tendant vers les pulsations de la matérialité qui sont comme séparées les unes des autres. Les analyses célèbres de M. Bergson révèlent dans notre conscience des types d'être plus ou moins actuels ou potentiels. Ensuite, non seulement nous sommes portés à attribuer aux choses extérieures des propriétés qui ressemblent aux divers rythmes de durée de notre intérieur ⁽¹⁾, mais la capacité inégale de produire des effets, les progrès inégaux dans la vie et la conscience, nous y invitent expressément. Enfin, c'est l'analyse directe de la notion d'être qui, étant identique à toute compréhension de concept, doit pourtant s'en distinguer d'une certaine manière. La compréhension de l'être sera identique à toute compréhension de concept et s'en distinguera si elle consiste précisément en la participation inégale à l'existence venant d'un Être premier. Toutes les choses sont ; toutes les choses sont inégalement et différemment, selon l'existence qu'elles reçoivent de Dieu, Être Parfait par rapport auquel elles sont dites être. Cette analogie métaphysique a ceci de décevant pour nous que la nature du terme qui la fonde est inaccessible à nos recherches ; par contre, elle constitue une exigence logique qui s'achèvera par les preuves de l'existence de Dieu.

Une fois comprise l'analogie de l'être, on s'explique les divers degrés de son extension. Le pouvoir de la réflexion que déjà nous avons rencontré et qui nous livrait une des sources de l'idée d'être va de nouveau nous livrer la source des généralisations de l'être. Nous tenons pour être l'acte lui-même qui connaît l'être : rien de plus juste, cet acte est. Mais nous pouvons, par une seconde réflexion, revenir sur cet acte, et ainsi de suite. Tout acte de réflexion étant être, posant l'être, et pouvant se multiplier autant qu'on veut, nous concevons ainsi l'être possible, et ainsi vont être engendrées les sciences formelles, logique, mathématique. Ces sciences auront donc pour caractère intrinsèque d'être constituées en opérations mentales, ou en « êtres de raison » fruits de ces opérations. La logique et la mathématique sont le domaine du possible (point de vue

(1) Nous pourrions utiliser ici les analyses de M. BACHELARD (*La dialectique de la durée*. Paris, Alcan, 1935) et de M. M. SOURIAU (*Le Temps*. Alcan, 1937).

ontologique) et le domaine de l'opérateur et du symbolique (point de vue épistémologique et psychologique).

Il nous reste, pour terminer l'étude de la compréhension de l'idée d'être, de reprendre quelques unes des analyses précédentes pour marquer dans quelles directions il convient de chercher l'origine de cette compréhension.

Si la compréhension de l'être s'identifie à la compréhension de toute essence, il faut, pour qu'elle ait une origine vivante, qu'au moins quelques essences soient atteintes par une intuition. Connaît-on les essences, au moins de certaines choses ou propriétés ou faits, au moins en partie? Y a-t-il des intuitions intellectuelles garantissant la certitude des principes fondés sur l'être?

Écartons d'abord les concepts artificiels, le concept du lit dont parlait Platon, une gare de chemin de fer, un train express. Ce sont là, ou des images composites, ou des notions définies par des opérations de la vie pratique (prendre son billet au guichet, etc), ou par de pures conventions : ce sont là des concepts qui miment l'essence réelle, mais sont sans rapport à elle. Alors se présentent les concepts des objets naturels, un platane, un olivier, un bœuf, un cheval, soit d'abord qu'ils aient été élaborés par le sens commun, soit qu'ils aient été élaborés par les procédés d'analyse et de classification scientifiques. Mais nos classifications sont soumises à de perpétuelles retouches, parce que nous n'avons pas de moyens infaillibles pour discerner l'essentiel de l'accidentel. Ces sortes de concepts de genres et d'espèces ne sont nullement des photographies des objets réels et de leurs propriétés, mais des peintures faites d'après un modèle. Quel est donc ce modèle, et où le voit-on ⁽¹⁾? Les lois physiques, à leur tour, sont le résultat d'une reconstruction très compliquée, et elles sont plutôt entre les choses que dans les choses elles-mêmes. Où allons-nous chercher une essence dont la structure servirait de modèle à la peinture des autres essences?

Cette recherche de l'intuition intellectuelle de l'être se poursuivra en deux directions. Nos contemporains ne remontent guère qu'à la source subjective de l'activité pensante : au delà des images saisies par la conscience sensible, au delà des déterminations abstraites de la raison discursive, ils atteignent une troisième con-

(1) Nous résumons ici quelques pages de notre étude, *Réalité et Relativité*, pp. 217-228.

science « qui est encore plus vraie que les deux précédentes, puisqu'elle est précisément la conscience et l'affirmation de leur vérité » (1). Et en effet notre intelligence ne sait qu'elle perçoit le vrai que grâce à une réflexion sur son acte propre, « non seulement selon qu'elle connaît son acte, mais selon qu'elle connaît sa proportion à la chose, laquelle ne peut être connue que par la connaissance de l'acte lui-même. Et celle-ci à son tour ne peut être connue que par la connaissance du principe d'activité, qui est l'intelligence dont c'est la nature de se conformer aux choses. Et ainsi l'intelligence ne connaît la vérité que par une réflexion sur elle-même » (2). Parvenue à cette profondeur, la réflexion philosophique s'exprime par les mêmes mots chez les penseurs réalistes et chez les penseurs idéalistes. En dépit de la dialectique formelle par quoi il a construit sa triple idée d'être, Lachelier présente la troisième comme une vision, elle est « la vérité et la lumière elle-même ». La pensée « ne se repose que dans ce qui est supérieur à son être même, dans la pure action intellectuelle par laquelle elle le voit être et le fait être » (3). De même saint Thomas réserve la possession réfléchie de la vérité à une conscience qui éclaire de sa propre lumière sa nature comme principe de tout jugement (4), preuve qu'il y a dans la métaphysique des malentendus de langage propres à dissimuler des accords fonciers, et que la manie du paradoxal et de la nouveauté est souvent responsable des oppositions.

On peut poursuivre en une autre direction la recherche de l'intuition intellectuelle de l'être, non plus dans la source subjective de l'activité pensante, mais dans le fondement commun de tout objet de pensée. La raison discursive ne comprend qu'en établissant des réseaux de rapports entre des termes impénétrables. S'il n'y avait que les rapports, si chacun d'eux tirait sa signification des autres, sans que jamais ces rapports s'appuyassent sur une nature, nous n'aurions qu'un système de conventions sans posséder un plan de référence pour leur assurer une signification. Or « l'idée de convention ne conserve de signification proprement dite qu'en supposant un plan de référence qui échappait à l'ar-

(1) LACHELIER, *Psychologie et Métaphysique*, p. 165.

(2) S. THOMAS, *De Veritate*, que 1, art. 9.

(3) LACHELIER, *Psychologie et Métaphysique*, p. 164.

(4) « Intellectus, in cuius natura est ut rebus conformetur... » etc. *De Veritate*, loc. cit.

tifice du conventionalisme. Si la *φύσις* disparaît, tout ressortit au *νόμος* : tout est conventionnel jusqu'au sens du mot convention, qui dès lors n'en a plus aucun. Selon le rationalisme, parler comme un perroquet, c'est imiter un homme qui pense ; selon le conventionalisme, penser comme un homme, c'est imiter un perroquet qui parle » (1). On ne peut manifester en termes plus saisissants cette évidence, décevante et humiliante pour la raison, que les rapports sont vus par une puissance de pensée non discursive, que ce qui est compris n'est compris que par ce qui n'est pas compris au sens propre : « c'est ce que l'on ne comprend pas qui existe et fait exister le reste, ce qu'on croit ne pas savoir qu'on connaît le mieux et qui fait connaître la raison elle-même » (2), c'est l'intuition première de l'être et de ses divisions, de l'être et de ses modes généraux, de l'être et de *ses exigences absolues*. Voyons ces exigences : les constater est voir l'être objectif.

Quand sur un principe personne ne se trompe ni ne peut se tromper ; quand tous ceux qui pensent quelque chose, pensent implicitement ce principe ; quand, de par la nature, ce principe est le fondement de toute constatation, de toute affirmation, c'est à dire, pour nous, de toute existence et de toute pensée, l'interprétation la plus naturelle de ces faits universels est de reconnaître là une pensée voyante, et non aveugle, un principe immédiatement certain, non simplement un postulat pratique. Ces trois preuves positives qu'apportait Aristote n'ont pas perdu leur valeur (3). Mais peut-être son argumentation est-elle plus éblouissante, quand il feint l'hypothèse que le principe de non-contradiction soit faux. L'hypothèse elle-même se dédouble. Ou bien l'on admet que la négative de toute proposition est vraie, sans dire pourtant que les affirmatives le sont. Mais alors nos énonciations ne concernent jamais que le non-être, c'est le non-être qui est le plus connu. Et cela va contre toute expérience, cela est absurde à première vue, car en réalité, une proposition négative n'a jamais de sens que grâce à une affirmative connue d'abord.

(1) L. BRUNSCHVIG. *L'expérience humaine et la causalité physique*, p. 449.

(2) L. JOUVIN. *Le Nécessaire, l'Infini, l'Un*, p. 18. Paris, Roger et Chernoviz, 1895.

(3) *Metaph. Γ* 1005b. Voir BERNARD, *La critique aristotélicienne de l'intelligence*, Rev. des Sciences Philosophiques et Théologiques, avril 1922, p. 217.

Ou bien, seconde hypothèse, l'affirmative et sa contradictoire sont vraies toutes les deux à la fois. Le sont-elles conjointement? Mais alors tout est identique à tout, et c'est le chaos. Le sont-elles séparément. Mais alors tout le monde dit la vérité et tout le monde ment et tout le monde déclare qu'il ment (1). Sous son apparence de dichotomie sophistique, cette argumentation oblige à prendre conscience du fait intellectuel primordial, de l'identité de la loi des choses et de la loi de la pensée, et, ce qui revient au même, d'une vision de l'être par la pensée. Ce n'est pas seulement parce que nous ne voulons pas le chaos que nous nous attachons au principe de non-contradiction, mais parce que nous voyons en chaque chose qu'elle n'est pas le chaos et qu'elle ne peut pas l'être, qu'elle est ce qu'elle est et ne peut en même temps être autre : vision intellectuelle de l'être ; puissance pour la pensée d'affirmer non seulement l'accidentel de quoi il n'y a pas de mesure, mais l'être de quoi il y a unité.

C'est bien en effet une vision, pour qui accomplit l'effort d'écarter les obstacles et de faire apparaître ce qui est vu réellement. Si l'on prend la peine de pénétrer le contenu de cette idée, on se rend compte de sa solidité, de la plénitude qu'elle offre à l'intuition : de même, en analysant les corollaires d'une vérité géométrique, en dessinant les figures et les constructions qui l'expriment, on se rend compte qu'elle n'est pas un axiome vide, mais un principe fécond, et une loi à laquelle notre espace est soumis. Accomplissons ce travail sur l'idée d'être.

A l'idée d'être, on ne peut rien ajouter comme une nature extérieure, comme on ajoute une différence à un genre, car toute nature est être (2). On ne peut donc ajouter une idée à l'être, que si elle exprime un mode de l'être. Or cela se peut faire et se fait nécessairement de deux manières. Ou bien il s'agit d'un mode spécial de l'être, de domaines séparés, de divers degrés de l'être, et ce sont les catégories, dont nous n'avons pas ici à dresser une table. Ou bien ce sont des modes qui en général partent de l'être ; soit qu'ils le suivent en soi, par l'affirmation de sa nature (essence) ou par la négation de sa division (unité) ; soit qu'ils le suivent en sa relation à toute pensée (vérité) et en sa relation à

(1) *Metaph.* I^r 1008 a, b.

(2) Voir plus haut, p. 130.

toute tendance (bonté). Et non seulement l'idée d'être présente à la pensée des divisions et des modes universels ; elle manifeste des exigences qui sont le principe de toute nécessité, et dont il nous faut prendre conscience pour que cette idée nous apparaisse comme une vision.

L'idée d'être n'est pas vue à l'occasion ou à côté des choses, elle est vue dans l'individuel, elle est l'individuel, et par conséquent l'être est toujours pour nous un objet singulier (voir plus haut, p. 127). L'identité de la perception de l'être intelligible et des déterminations individuelles constitue ce qu'on appelle le principe de raison suffisante : par cela qu'il est ce qu'il est, chaque être individuel possède ce qui le fait être comme tel. A son tour, le principe de raison suffisante engendre le principe de causalité, quand on l'applique au devenir irréversible de l'univers, et avant tout au devenir irréversible de notre propre conscience. La succession perçue de déterminations hétérogènes, de déterminations qui se tiennent, qui passent les unes dans les autres, qui sont un devenir, dont aucune ne possède en soi sa nature et sa raison et dont toutes ensemble forment une unité solidaire, s'exprime nécessairement par le principe de causalité. Même le principe de finalité qui, en ses formules anthropomorphiques, n'est qu'une loi des produits de notre intelligence, sort du principe de non-contradiction comme une application nécessaire, si on voit en lui la loi de toute tendance : tout agent agit pour une fin, il est déterminé à une fin. L'idée qui présente ces formes universelles, qui engendre ces exigences nécessaires en dehors desquelles nulle existence n'est concevable, doit apparaître, on l'avouera, comme une vision pleine, non comme un amalgame de conventions imposées par la pratique.

Le contenu de la vision intellectuelle de l'être est-il épuisé par ces analyses ? La fécondité des premiers principes produit-elle plus que des nécessités générales et indéterminées qui relient toutes les données de l'expérience ? L'histoire montre surabondamment que l'idéal d'une déduction totale, d'un « panlogisme », a toujours été le rêve de la raison humaine. Ceux-là même qui condamnent toute métaphysique se forment l'idéal d'une science déductive où toute proposition se déduirait d'autres prémisses. Après nous avoir représenté la réalité de notre univers sous la forme d'un échec-veau de fils embrouillés que les savants s'efforcent de dévider, M. Goblot nous dit qu'ils arrivent souvent à en débrouiller des mor-

ceux assez longs ; ils sont alors arrêtés par des nœuds. Mais ils ne perdent pas l'espoir de dénouer ces nœuds, de pousser plus en avant ou plus en arrière la déduction : « ce sont des écheveaux, dont on n'a débrouillé que des boucles. Mais, bien que leur achèvement paraisse plus lointain encore et plus chimérique », les sciences empiriques « ne sont que provisoirement inductives, parce que la raison ne saurait renoncer à l'intelligible » (1). L'effort le plus considérable pour constituer une déduction immense, un réseau de nécessités dans lesquelles pourraient entrer les expériences de tous les univers possibles, a été la logistique, et naguère les logisticiens ont cru avoir accompli la conquête des mathématiques, devenues une extension de la logique, un prolongement des déductions purement logiques. Ont-ils réussi autrement que par des tours de passe-passe à tirer l'idée de nombre de celle de classe ? Nous ne savons ; mais la puissance et la subtilité de l'effort accompli, l'ambiguïté même des résultats qui prête à discussion, prouvent que la recherche de la science déductive unique, de la logique totale, est un idéal que l'esprit humain poursuivra toujours. Il le poursuivra d'ailleurs par bien d'autres moyens, et peut-être par des moyens que nous ne connaissons pas encore. Non seulement l'unification des lois naturelles particulières en lois plus générales, l'application des mesures mathématiques aux phénomènes qualitatifs sont des conquêtes partielles de cet idéal ; on a vu récemment un penseur s'essayer à organiser, en une déduction synthétique, tous les éléments de la représentation. Pareille tentative se heurtera toujours, ici ou là, à des contingences : Hamelin lui-même introduisait la contingence comme caractère essentiel de la synthèse suprême de la déduction. Ce que nous voulions seulement mettre en lumière, c'est la persuasion intime de la pensée spontanée et de la pensée savante, que les lois du réel ne forment pas des réseaux isolés de nécessités, mais une trame totale qui s'attache à la nature intime de l'être. Peut-être, pour reprendre la métaphore de M. Goblot, cette trame n'est-elle pas faite de fils continus : peut-être le Créateur a-t-il joint artificiellement tels nœuds ; mais ces nœuds existent, et nous font reconnaître, à côté d'une nécessité de droit qui se démontre, une nécessité physique qui se constate seulement.

(1) ED. GOBLOT. *Le système des sciences*, p. 39.

En somme, l'intuition intellectuelle de l'être est réelle, puisque l'être manifeste des modes, des catégories, des exigences ; puisque ces exigences se formulent en principes et en conséquences. Pré-tendre que ces principes et ces conséquences n'ont de valeur que pour diriger les opérations de la pensée et manquent de sens objectif intrinsèque, est une théorie violente qui se heurte à nos certitudes spontanées. Elle méconnaît la réalité des intuitions premières, sous prétexte qu'on ne les remarque pas. Ces intuitions premières sont en effet comme inconscientes, parce que leur lumière ne fait qu'un avec les contours empiriques des objets éclairés par elle.

Là où des principes et des conséquences compris entrent en jeu, il y a une signification, une essence connue. Même des principes purement opératoires ont un certain sens ontologique. L'être a un sens, parce que les définitions, les principes, les démonstrations de la logique ont un sens. Mais ce résultat, pour important qu'il soit, suscite immédiatement le problème qui s'impose aujourd'hui à notre logique : comment arrivons-nous à connaître la nature des choses, non seulement en retraçant les relations que nous y voyons, mais en combinant librement des relations qui sont notre œuvre ?

LIVRE II

Le jugement d'existence

CHAPITRE VIII

LE JUGEMENT D'EXISTENCE

Les conclusions obtenues jusqu'ici concernent le concept d'être plus que le jugement d'existence. Nous savons que l'être, notion à laquelle l'esprit aboutit par une élaboration inévitable, et qu'il avait d'abord conçue vaguement dès le premier exercice de l'intellect, a un sens, et qu'elle correspond à la réalité même. Ces résultats, pour importants qu'ils soient, ne nous éclairent pas suffisamment en ce qui concerne le jugement d'existence, car : 1^o) nous ne sommes pas encore complètement fixés sur la nature de la notion d'existence et sur le degré de son intelligibilité, ni 2^o) sur la manière dont elle se relie par le jugement d'existence aux autres notions. Nous devons traiter l'un et l'autre point.

I. L'intelligibilité de l'être.

Deux théories extrêmes peuvent être formulées par rapport à l'intelligibilité de l'être : l'être est radicalement en dehors de l'intelligibilité — il est l'intelligibilité elle-même. L'histoire de la philosophie fournirait sans doute des spéculations diversement nuancées qui occuperaient l'entre-deux.

La pensée contemporaine nous présente des types célèbres de doctrines qui opposent absolument l'être à l'intelligence. Certaines philosophies romantiques d'outre Rhin commencent par une ontologie descriptive dans laquelle l'être universel est atteint et exposé par le moyen de l'existence de l'homme, et l'existence de l'homme y apparaît avec des traits d'irrationalisme.

Qu'est-ce qu'exister, selon Martin Heidegger ? C'est avant tout être en rapport avec un milieu ambiant, à ce point qu'on pourrait définir l'existence par le être-dans-le-monde. Non pas que le monde soit donné à chaque conscience avec son contenu, il est trop évident

que les choses ne se passent pas ainsi, et d'ailleurs chacun peut, s'il le veut, mettre le monde « entre parenthèses » ; mais même dans ce cas, la conscience continuera, en ses représentations, en ses désirs, en ses vouloirs, à être dirigée vers le monde. Cette première affirmation, que l'existence consiste à être-dans-le-monde, si nous y réfléchissons, se révélera riche d'un nombre incroyable d'implications. Car du fait que j'exprime cet énoncé, je pense — c'en est la condition essentielle — que des êtres individuels sont connaissables pour moi. Par là, mon énoncé est « ontologique » ⁽¹⁾ et l'existence est transcendante.

Mais continuons à développer les implications de l'être-dans-le-monde. 2) L'existence, plongée dans le monde, et n'étant pas autre chose qu'y être plongée, est tout entière « concernée » par le monde. Le monde est toute son affaire, tout son intérêt et sous ce rapport elle est souci, inquiétude. 3) Il est vrai que le rapport entre le moi et le monde n'est pas partout également tendu. Je distingue assez aisément un monde circonscriptif, Umwelt, qui est à l'usage de moi et des autres, mais dont je ne m'occupe pas ; un monde mitoyen, Mitwelt, qui est à l'usage de moi et des autres (toute existence est caractérisée par cela qu'elle sait les autres, qu'elle s'occupe d'eux ; la Fürsorge réciproque constitue la Mitwelt) ; et enfin, un monde qui m'est tout à fait personnel, mon corps et les objets qui m'appartiennent spécialement, le monde mien, Selbstwelt 4). Atteinte par l'inquiétude, l'existence n'est jamais totalement amorphe et indifférente. Même dans la vie la plus banale de tous les jours, elle est constituée en une certaine moyenne qui est une détermination. Je suis là, « je me trouve » en un réseau de circonstances et de situations dont je ne suis pas l'auteur. Ce caractère de l'existence, de former une totalité, un bloc dont la constitution lui est antérieure et pèse sur elle comme un poids, le fait, ou plutôt la situation de « se trouver là », Befindlichkeit 5), ressemble beaucoup au sentiment décrit par la théologie chrétienne et surtout par la théologie protestante allemande à l'époque romantique, c'est le sentiment d'être créé (Kreatürlichkeit), de ne pas dépendre de soi ⁽²⁾. Pour le décrire et le

(1) C'est à dire concernant l'intelligence de l'être, Seinsverständnis betreffend. Ontologique s'oppose à ontique (qui concerne l'être réel). Ontologique, au sens de Heidegger, équivaut à phénoménologique chez Husserl.

(2) Exposé historique des théories de la Kreatürlichkeit et théorie person-

ramasser en une formule uniquement phénoménologique et qui ne préjuge rien sur les réalités métaphysiques, Heidegger dit qu'il consiste à se savoir, à se sentir « jeté là », sans l'avoir auparavant décidé ni souhaité ni même envisagé, c'est l'état d'être jeté là, *Geworfenheit*. 6). Tout cela, être-dans-le-monde, être-concerné, partager le monde en sous-mondes, se trouver là actuellement déterminé dans le souci et par le souci, être jeté dans la destinée, c'est toujours comprendre. Or comprendre, que ce soit en général pour un ensemble, que ce soit pour les détails, consiste toujours à rencontrer l'existant ; le résultat en est la signification. La signification est ce en quoi on tient l'intelligence (*Verständlichkeit*) de quelque chose : d'où je connais ma place dans le monde et le sens que l'occupation de cette place a pour moi. Il appert ainsi qu'entre le comprendre et le fait de se trouver là, la dépendance est étroite et réciproque. Je suis dans le monde comme dans un ensemble où tout est, de soi, compréhensible ; j'ai, vis à vis de ces choses, qui à l'avance me paraissent pénétrables, de la familiarité, « je me sens chez moi », et à l'inverse, selon que je me trouve en tel état de dépression ou d'enthousiasme, je juge le monde ou plutôt je le vois sombre ou lumineux, tel qu'est mon regard. Avant toute réflexion, où et quand je m'éveille, je m'éveille en me représentant déjà le monde d'après un plan sommaire, une esquisse (*Entwurf*). Avant toute expérience, mon schème du monde m'est déjà imposé, il m'est « jeté », il est « *geworfener Entwurf* », et par conséquent ma connaissance actuelle est toujours dirigée par une connaissance antérieure : c'est l'a priori de la connaissance (1).

On a admiré avec raison ce qu'a de profond et de saisissant cette description de l'existence. On y a vu une découverte philosophique et cette découverte a dû paraître bien incontestable, pour que nous la trouvions aujourd'hui utilisée aussi bien par des philosophes nazis (2) que par les théologiens protestants les plus strictement

nelle dans l'ouvrage très complet de M. W. LÜTGERT, *Schöpfung und Offenbarung*. Gütersloh, Bertelsmann, 1934. Selon M. LÜTGERT, ce sentiment n'est pas seulement souci, il est également reconnaissance, tendance à prier, recueillement.

(1) M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*. Halle, Niemeyer, 1931 (3^e éd.). Pour cet exposé, nous avons utilisé H. REINER, *Das Phänomen des Glaubens*, p. 86 s. Halle (Saale), Niemeyer, 1934.

(2) M. REINER, que nous venons de citer, est national-socialiste. Voir, p. 246, le « *Weltanschauungsentwurf* », d'après A. ROSENBERG et H. WIRTH.

confessionnels (1). Mais cette découverte a eu lieu dans un domaine autre que celui où s'effectuent nos recherches, et si on la voulait tenir pour une découverte « ontologique » au sens où nous prenons ce mot, elle rendrait notre tâche impossible.

Il est clair, en effet, que Heidegger *décrit*, et qu'il décrit notre être à nous, pauvres hommes de la planète Terre, non l'être en général. Toute description consiste à noter ce que l'on constate, événements ou états : nous n'osons dire propriétés, car en attribuant des propriétés, on accomplirait une induction pour déceler une cause ou pour formuler une loi. La description prépare la définition, elle ne l'est pas ; elle tourne autour de l'être en en remarquant les manifestations, elle ne s'installe pas dans l'intérieur de l'être. Comment savoir si les caractères mis en lumière par la description sont toujours liés les uns aux autres, s'ils ne sont pas simultanés uniquement par le résultat d'une rencontre contingente ? Il est vrai que les analyses descriptives de Heidegger ont une certaine allure, tantôt déductive, tantôt « réductive » (2) ; il accomplit un effort visible pour tirer les notions les unes des autres. Et les notions sortent bien les unes des autres, si nous les envisageons dans le complexe de fait qu'est notre existence à nous : assurément être-dans-le-monde équivaut pour moi à me soucier du monde, me soucier du monde équivaut à le connaître, à « me trouver là », à « y être jeté ». Mais si je regarde ces notions en dehors du système donné que je suis, en elles-mêmes, elles sont indépendantes les unes des autres. Il suffit de penser à Cassiopée ou à Algol pour que le souci, le « être jeté » perde à peu près tout son sens.

(1) Par exemple E. EISENHUTH, *Ontologie und Theologie*, Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1933 (ce livre a, à sa première page, une dédicace à Martin Heidegger). — E. REISNER, *Kennen, Erkennen, Anerkennen, eine Untersuchung über die Bedeutung von Intuition und Symbol in der dialektischen Theologie*. München, Kaiser, 1932 (pour cet auteur, Heidegger n'est qu'un point de départ ; il faut le dépasser par la théologie dialectique).

L'influence de Heidegger se reconnaît encore dans H. W. SCHMIDT, *die Christusfrage, Beitrag zu einer christlichen Geschichtsphilosophie*, Gütersloh, Bertelsmann, 1929.

(2) Dans le sens que donne à ce mot M. AKOS VON PAULER : *Logik, Versuch einer Theorie der Wahrheit* (traduction du magyar par J. SOMOGYI). Berlin et Leipzig, Walter de Gruyter, 1929. La « réduction » est déjà employée en ce sens par S. Bonaventure et S. Thomas : des convictions tenues pour justes, dégager les lois de la pensée, et de celles-ci les premiers principes.

L'idée d'être reste seule quand je songe à ces astres, et elle n'a pas encore été « concernée ». Heidegger a donc noté, dans sa phénoménologie de l'existence, les éléments qui constituent la périphérie de notre existence à nous : ces éléments périphériques sont-ils liés absolument à notre existence, c'est très vraisemblable, mais la liaison n'en est pas évidemment nécessaire, et en tout cas, elle manque sûrement s'il s'agit de l'existence en général. Il tourne donc autour de l'existence, il ne l'étreint pas.

Ensuite, et c'est cela surtout que nous voulions remarquer, les caractères par lesquels il décrit l'existence ont tout l'air (si du moins on entend définir l'existence rigoureusement par eux) de poser l'existence en dehors de l'intelligible. Comment comprendre, en effet, le être-dans-le-monde, le se-trouver-là, le être-jeté ? Pour un métaphysicien, ce sont des relations : elles ne sont pas être, elles sont entre les êtres : si chaque être n'est à la rigueur que son être-dans-le-monde, pareille affirmation équivaut à dire que chaque atome n'est que l'intervalle qui le sépare des autres. D'ailleurs il est évident que jamais Heidegger n'a conçu une semblable théorie. Tout nous porte à supposer que, dans ses descriptions de l'existence, il regarde des attitudes mentales, des tendances intellectuelles, des déterminations sentimentales : sa phénoménologie serait à base de psychologie schématique. Sa description célèbre du « tous les jours » banal de l'homme moyen, le rôle attribué au souci et à l'angoisse comme fond de l'existence humaine attestent une parenté entre sa pensée et celle de Kierkegaard. L'existence reçoit un contenu sentimental, et ce contenu sentimental entoure un noyau intellectuel : l'idée que l'existence nous échappe (souci), qu'elle est totalement incompréhensible ou même qu'elle va vers le néant (angoisse). En somme, les analyses de Heidegger, ou laissent totalement de côté l'être, ou essaient de caractériser *notre* être par le reflet émotif que projette sur lui l'être.

Une doctrine fameuse paraît beaucoup plus près de l'être, parce que le sentiment n'y a aucune place et que, dans cette doctrine si dépouillée, l'existence est réduite rigoureusement à un seul caractère. On serait donc en droit d'admettre que ce caractère coïncide avec l'être. Quand nous pensons à l'être, disent les maîtres de cette philosophie, nous pensons à ce qui est au delà de toute connaissance, puisque précisément l'être est à l'origine de toute connaissance, qu'il la suscite et la fonde : comment pourrions-nous sortir de notre connaissance, voir au delà du visible ?

« La pensée est, suivant l'expression de Lotze, l'antipode du réel. L'affirmation n'implique d'autre certitude immédiate que celle de l'acte même d'affirmer ; ce qui est au delà est objet d'un doute, au moins possible » (1). L'idée d'existence ne sera donc que la limite de la pensée. Mais l'extérieur de la pensée, entendu au sens statique, ne saurait être que le néant : il s'agit donc ici d'une limite active, d'un obstacle, d'un « choc » : « cette sorte de choc instantané, de piqure fugitive, que nous expérimentons quand nous croyons dans la nuit, sans en être tout à fait sûrs, avoir aperçu un éclair ou entendu un bruit » (2). L'existence pourrait en somme être définie : obstacle actif qui arrête la connaissance.

Bien que les textes que nous venons de citer soient de M. Brunschvicg, nous ne lui imputons pas une théorie que sans doute il récuserait. Selon toute probabilité, il nous dirait que l'être limite de la connaissance est l'être fantôme imaginé par les métaphysiciens, et il préférerait tenir l'existence véritable pour l'Univers constitué par le jugement d'intériorité. En tout cas, ses textes nous permettent de formuler une théorie d'autant plus intéressante qu'idéaliste en sa source, elle est réaliste en son aboutissement. En effet, une doctrine totalement idéaliste, prétendant faire sortir intégralement la connaissance de l'activité de l'esprit, a beaucoup de peine à expliquer les inachèvements, les porte-à-faux, et surtout les échecs de nos constructions mentales. D'où viendrait la résistance à l'action constructrice, quand on possède les matériaux et qu'on est maître des lois de leur structure et de leur assemblage ? Or nous sommes obligés de reprendre sans cesse nos théories pour les mieux adapter au réel, notre science s'édifie par approximations successives. « La science postule une réalité. A notre point de vue, cette réalité présente dans son inconnu inépuisable un caractère éminemment propre à susciter une recherche sans fin. Tout son être réside dans sa résistance à la connaissance » (3). Cette phrase de M. Gaston Bachelard soutient la même thèse que M. Brunschvicg, à savoir que l'existence est un obstacle à la connaissance, mais elle l'adapte à une métaphysique opposée. Tous les philo-

(1) L. BRUNSCHVICG. *La modalité du jugement*, p. 118. Ce texte important est cité par ETCHEVERRY, *l'Idéalisme français contemporain*, p. 133.

(2) L. BRUNSCHVICG. *L'expérience humaine et la causalité physique*, p. 466. Cité par ETCHEVERRY, p. 132.

(3) G. BACHELARD. *Essai sur la connaissance approchée*, p. 13.

sophes ont lu la remarquable thèse de M. Bachelard : celui-ci a bien tenu sa promesse de montrer que toute connaissance est approchée. Le progrès consiste à mesurer toujours mieux, et il est provoqué, soit dans l'expérience, par la constatation que nos mesures sont inexactes, soit dans le raisonnement, par l'impossibilité de poursuivre une déduction.

La réalité est une limite : « tout son être réside dans sa résistance à la connaissance ». Étrange formule, qui chez M. Brunschvicg serait l'expression de l'Idéalisme, et qui chez M. Bachelard signifierait l'inverse. Gageons qu'il y a là seulement un langage paradoxal, et que nous aurions tort de prendre à la lettre une formule qui exclurait totalement l'être de l'intelligibilité. L'ouvrage de M. Bachelard s'oppose à une pareille interprétation, car il montre partout l'esprit réussissant, par des procédés de plus en plus malaisés et créateurs, à s'annexer ce qui lui paraissait d'abord impénétrable. Si l'existence semble un obstacle et est même définie par cela qu'elle est un obstacle, la cause en est dans la fragmentation des domaines scientifiques : nous avons besoin, dans une recherche limitée, de faire appel à ce qui est d'un autre domaine, à ce qui par conséquent est inaccessible par définition, et constitue alors une existence opaque. L'invention scientifique devra trouver des moyens de dépasser les frontières primitivement tracées. Le réel, dit encore M. Bachelard, ne nous est jamais livré comme un domaine déjà possédé, il n'est pas avant la connaissance mais après elle, il est le résultat d'une « ontologie projetée ». Un autre excellent livre de M. Bachelard développe cette idée centrale ⁽¹⁾ : l'objectivité, pour la science d'aujourd'hui, est au terme, non au point de départ. L'esprit conçoit des schèmes mathématiques qu'il tâche ensuite de réaliser dans l'expérience, et naturellement avec des retouches et par des approximations successives. Dans la mesure où il réussit, il constitue des objets : le sujet logique devient substance quand le système de ses qualités est unifié par un rôle, par un projet rationnel réalisé. La substance à laquelle on parvient ainsi, étant au bout d'une construction, est un système complexe. A l'analyse cartésienne qui résolvait tout en natures simples, la science substitue maintenant la synthèse constructrice. M. Bachelard nous la montre à l'œuvre dans la géométrie et la méca-

(1) *Le nouvel esprit scientifique*. Paris, Alcan, 1934.

nique, dans la physique de la matière et du rayonnement, dans celle des ondes et des corpuscules.

Ne sommes-nous pas ramenés par là à la conception de l'être irrationnel? Si « c'est dans le complet que (la pensée) trouve la cohérence et le signe d'une objectivité achevée » ⁽¹⁾, l'incomplet qui précédait, c'est à dire le monde, tel que l'expérience nous le présente, échappe aux prises de l'intellect.

Le chapitre final de M. Bachelard, intitulé l'« épistémologie non cartésienne », nous montre l'esprit créant si bien l'objectivité avec le tissu des relations tendues par lui, que la science projette devant elle une sorte de métaphysique. Seulement, la construction des relations n'est pas faite absolument avec rien ni à l'occasion de rien : n'importe quel « choc » ne suscite pas l'esprit à bâtir n'importe quel édifice de relations. On répliquera, à juste titre d'ailleurs, que nous n'éprouvons jamais de « chocs » bruts, mais des chocs d'obstacles dans lesquels se reconnaît déjà l'intervention d'une activité de l'esprit. Nous le concéderons volontiers : il est sans doute très difficile de déceler, dans un « choc », ce qui est purement existence extérieure, et ce qui est organisation œuvre de la pensée. Il reste quand même qu'indépendamment de ce qu'y a mis la pensée, les « chocs » sont d'espèces diverses, suscitant des réactions d'espèces diverses. C'est donc qu'avant la science les données primitives d'où elle est partie recélaient une métaphysique des fondements qui rend possible pour plus tard une métaphysique des suprastructures : avant la science, il y avait déjà une réalité connaissable pour une ontologie qui n'est pas « projective ».

Il est évident qu'à cette ontologie contemplative la science n'a pas de part, et qu'elle se meut sur un autre plan que la science. On aurait tort, en effet, de ne concevoir qu'un seul type d'intelligibilité. Parce qu'on possède dans les formules mathématiques des instruments plus maniables, plus rigoureux, plus efficaces, on est tenté de croire que seules elles sont intelligibles. Cependant, si les symboles mathématiques se substituaient totalement au monde physique qu'ils représentent, ils cesseraient d'expliquer quoi que ce soit, et ils seraient en dehors de l'intelligible. Avouons donc qu'il y a des plans de l'intelligibilité différents les uns des autres :

(1) *Essai sur la connaissance approchée*, p. 33.

d'abord celui du mouvement qualitatif, des corps avec leurs propriétés et leurs relations causales — plus profondément, celui des relations de grandeur spatiale et temporelle, de nombre et, en général, de fonctions quantitatives — et enfin celui de l'être. Le monde du mouvement qualitatif renferme, en sa richesse complexe, le monde des grandeurs et le monde de l'être ; mais j'ai le pouvoir de « mettre entre parenthèses » ceux de ces mondes qui sont plus superficiels, par rapport à ceux qui sont plus profonds. Il m'est permis, par exemple, de laisser de côté provisoirement les caractères qualitatifs pour ne considérer que ceux quantitatifs, et il m'est permis enfin de « mettre entre parenthèses », avec les caractères qualitatifs, les caractères quantitatifs, pour ne plus regarder que l'être.

Cette doctrine des trois degrés d'abstraction donne pleinement satisfaction aux exigences décelées par nos analyses précédentes. Que l'activité scientifique, si puissamment créatrice, soit mise en branle par un « choc » sensible ou par un obstacle intellectuel qui semble quasi rien, et qui soit en dehors de la région de l'intelligibilité *scientifique*, rien de plus sûr. Que les savants construisent des objets, qu'ils confèrent à ces objets une objectivité faite de cohérence, c'est encore incontestable. Et nous ne refuserons pas d'accorder à M. Bachelard que la science ainsi constructive projette devant elle une « ontologie ». Mais pour que tout cela fût possible, il a fallu que le choc ou l'obstacle présentât une certaine réalité, et si dans les abstraits scientifiques sont invisiblement présents des éléments ontologiques, c'est parce qu'ils constituent le fond du choc ou de l'obstacle. Regarder à part l'intelligible ontologique n'est pas du tout enlever sa valeur à l'intelligible mathématique ni à l'intelligible physique ; encore moins est-ce donner à l'ontologie, par rapport aux sciences, le privilège d'une domination usurpée. L'élément ontologique, il est vrai, paraît être un pur zéro quand on le regarde sur le plan des constructions scientifiques. Mais l'élément mathématique lui aussi paraît un non-être à l'écolier ou à l'ignorant qui le compare avec la solidité de la matière sensible. D'ailleurs, quand on y regarde de près, on s'aperçoit que l'être, jugé équivalent à zéro, livre à la réflexion des richesses insoupçonnées : ses caractères d'unité, de vérité, de fin suffisent à alimenter d'immenses spéculations.

Contre les doctrines qui prétendraient rejeter l'être dans les régions du néant ou de l'iniintelligible, nous maintenons donc qu'il

est essentiellement intelligible, puisque nous distinguons plusieurs « couches » d'intelligibilité. Approfondissons cette distinction en considérant maintenant la doctrine qui poserait l'identité absolue de l'être et de l'intelligible, et qui par conséquent ne reconnaîtrait qu'un seul type d'intelligibilité.

II

On pourrait dire que l'empirisme classique consiste à n'admettre comme intelligible que la qualité sensible ; et que l'Idéalisme cartésien consiste à identifier l'intelligible avec l'opération mathématique ; réserves étant faites, naturellement, des corrections que ces doctrines ont souffertes sous la pression de l'expérience, des exigences de la science et des influences historiques. Identifier l'intelligible avec l'ontologique serait une opération aussi unilatérale que de l'identifier avec le mathématique ou avec le sensible. Bien entendu, en soutenant qu'il y a des couches dans l'intelligible, nous ne prétendons pas qu'elles existent superposées et immiscibles comme certaines strates géologiques, car le sensible est nombre et grandeur, et le sensible, le nombre et la grandeur sont de l'être. En considérant la réalité sous un aspect, nous devons toujours prendre garde à ne pas prendre cet aspect pour une chose. La puissance dont nous sommes doués de regarder isolément ne doit pas nous faire oublier que nous regardons une totalité inséparable ; bien au contraire, pensons sans cesse que notre abstraction est trompeuse, lorsqu'elle a l'imprudence d'ignorer que l'objet est une plénitude compacte. Il en va de même, par exemple, lorsque M. Bergson décrit les données immédiates de la conscience : il les présente comme qualités étalées, comme mouvement, comme progrès, comme création, comme irréversibilité. Ces points de vue sont distincts les uns des autres, et bien qu'ils s'appliquent à une réalité parfaitement une, il faut bien les noter à part, sous peine de ne rien dire, ou de parler de manière incompréhensible. Notre abstraction aussi est légitime lorsqu'elle est ontologique et non mathématique ni physique, ou mathématique et non physique. Seulement nous distinguons, d'après certains caractères communs, non seulement des abstraits (comme tout à l'heure qualités étalées, mouvement, progrès) ⁽¹⁾,

(1) Nous savons bien que M. BERGSON s'efforce de suggérer le concret, mais

mais des genres d'abstraction, et comme ces genres d'abstraction viennent dans la vie et dans l'ordre théorique de la connaissance les uns après les autres (l'ordre de l'expérience vitale étant inverse de l'ordre théorique des sciences), nous disons, par une métaphore légitime, que ce sont des « plans » ou des « degrés » de l'abstraction. Les jugements : puisque je pense, j'existe — il y a des divisions inachevables, des fractions irréductibles — des terrains primaires affleurent en Bretagne — bien que faisant intervenir de manière très différente la notion d'être, appartiennent quand même au plan de l'abstraction métaphysique. Loin d'exclure le plan mathématique et le plan physique, deux d'entre eux s'y appuient : reste cependant que le jugement d'existence, en lui-même, se situe à l'étage ontologique.

Cette distinction de degrés de l'abstraction est loin d'avoir marqué les limites dernières entre lesquelles se meut le jugement d'existence. A l'intérieur même du plan ontologique, nous avons maintenant à chercher le prédicat existence. Sans doute il y est partout : mais est-il rigoureusement un ? nos jugements n'attribuent-ils pas l'existence en des sens irréductibles les uns aux autres ?

Dire que le trinôme du second degré a un maximum, et que l'Empire français a atteint sa plus grande extension en 1810, sont deux jugements d'existence, et deux jugements qui se ressemblent beaucoup. Cependant ils ne concernent pas le même monde : l'idée d'existence a, dans l'un de ces jugements, un sens qu'on ne pourrait confondre avec celui qu'elle a dans l'autre. On serait tenté de dire que l'un de ces jugements concerne le possible, et l'autre le réel, ou encore que le premier concerne l'abstrait, et le second le concret. Ces distinctions sont justes en effet, mais seulement en gros : si l'on réfléchit, on devra convenir qu'en attribuant à l'Empire français une extension maximum en 1810, on lui donne un prédicat abstrait. Extension maximum, ou existence incluse dans cette extension, sont l'une et l'autre des notions universelles, abstraites. L'Empire français existait en 1810 ; mais à cette époque, l'existence appartenait aussi à l'Angleterre, à la Russie, etc. Toutes les fois que j'affirme qu'un objet existe, je lui confère un prédicat

il ne peut suggérer le concret sans distinguer des aspects qui deviennent immédiatement des abstraits.

abstrait universel, et pourtant rien n'est plus singulier ni plus incommunicable que l'existence. Affirmer l'unicité par l'universel, poser l'incommunicable par ce qui appartient à tout est assurément paradoxal. Or en remarquant ce paradoxe, je distingue précisément la notion de l'être universel et celle de l'existence incommunicable. La métaphysique ne doit-elle donc pas placer à son point de départ la distinction des deux notions?

Mais n'y en a-t-il que deux? Le langage nous offre, pour représenter l'être, des mots différents qui sont loin d'être synonymes : ens et esse, Sein et Dasein ⁽¹⁾. Le premier de ces mots désigne absolument tout ce qui n'est pas rien, substances, qualités, manières d'être, voire relations ; le second au contraire ne s'appliquera qu'à la totalité irrésoluble et incommunicable de l'existence toujours singulière. Cependant, esse, Dasein, est encore un universel. Nous allons donc avoir trois notions d'être. La distinction de l'être comme objet déterminé et d'acte comme être se faisant par sa propre énergie, est encore une des distinctions primitives de la métaphysique ⁽²⁾ : nous l'acceptons évidemment. Or elle ne coïncide pas avec ens et esse ; de plus, être déterminé et acte sont tous deux des concepts universels. Nous voilà déjà à cinq notions d'être. Et nous n'avons pas fini.

Nous trouverions en effet, dans l'histoire de la philosophie, en particulier de celle des XIII^e-XIV^e siècles, d'intéressantes distinctions du concept d'être ⁽³⁾. Peut-être plus tard aurons-nous à en faire notre profit. En attendant, nous rangeons dans un même casier toutes les notions de l'être, quelles qu'elles soient, qui sont des universels et, en un mot, des abstraits. Ces notions d'être, objet de contemplation pour tant de métaphysiciens, sont susceptibles d'être regardées en elles-mêmes, elles donnent lieu à des théorèmes ontologiques, mais sont-ce vraiment elles qui entrent dans le jugement d'existence? Si je prends l'être en son acception la plus abstraite, comprenant à la fois ce qui a été et ce qui sera, le pensable et le réalisable, il englobe aussi bien le possible que le réel : ce n'est pas

(1) M. BLONDEL. *L'être et les êtres*, pp. 357-367.

(2) L. LAVELLE. *Être et acte*. Rev. de Mét. et de Mor., 1936, p. 187-210.

(3) F. M. SLADCEK. *Die verschiedenen Bedeutungen des Seins nach dem h. Thomas von Aquin. Scholastik*, 1930, pp. 192-209 et 523-550.

A. MARC. *L'idée de l'être chez Saint Thomas et dans la Scolastique postérieure* (*Archives de philosophie*, vol. X, cahier I). Paris, Beauchesne, 1933.

cet être là qui entre dans mon jugement quand je dis que Pierre existe. Essaierais-je alors de choisir une autre notion d'être, non pas, comme disaient les scolastiques du bas Moyen Age, l'*ens ut nomen*, mais l'*ens ut participium*, ou encore, avec le cardinal Cajetan, l'essence qui est douée de l'*esse*? Mais je suis toujours en présence d'un abstrait, et il faut le dire rigoureusement, d'un possible. L'« étant », ou l'essence douée d'existence, ce sont là des conceptions s'appliquant à ce qui n'est plus ou à ce qui n'est pas encore ; ce sont des possibles aptes à entrer dans des thèses métaphysiques, et non l'existence actuelle affirmée dans le jugement d'existence, car partout où l'être est un abstrait, reconnaissable à ce signe qu'on peut le considérer à part, le manier, le distinguer, l'opposer, il n'est pas la plénitude incommunicable jetée dans le *hic et nunc*. Ne devons-nous pas conclure alors que, dans le jugement d'existence, l'existence affirmée n'a aucune signification en dehors du jugement qui l'affirme?

Il suffit, en effet, de faire la contre-épreuve. Les jugements : la fonction du second degré a un maximum — l'Empire français a atteint sa plus grande extension en 1810 — sont bien des jugements d'existence : ils énoncent, l'un, qu'une formule mathématique constitue, soit pour la pensée seule, soit dans certaines applications, une réalité évoluant vers une limite, et l'autre, que les frontières françaises ont autrefois occupé une place dans des territoires où aujourd'hui elles ne sont plus. Ces jugements sont tenus par tout le monde pour vrais, et leurs contradictions pour fausses. Je pourrais sans doute les énoncer autrement, attribuer à leurs sujets des prédicats tels qu'être, existence, actualité, etc. ; mais dans la mesure où ces prédicats seraient considérés à part, dans la mesure où se relâcherait le lien qui les soude au sujet, dans la mesure où ils seraient considérés comme un universel auquel le sujet participe, ils ne seraient plus que des possibles, et le jugement ne serait ni vrai ni faux. Il n'y a de jugement d'existence doué de vérité que dans la liaison du sujet et du prédicat. Encore une fois, si l'on enlève du jugement l'existence pour en faire un concept universel, elle a cessé de signifier l'existence actuelle. Nous concluons donc que l'être s'offre à nous sous deux aspects différents 1) : l'être abstrait universel, lequel lui-même se partage en divers concepts, et qui a le privilège d'être exprimé en notions maniables, 2) l'existence actuelle, qui ne saurait être isolée du jugement ni par conséquent devenir un concept. Cette conclusion

semble s'opposer à la thèse que nous avons soutenue tout le long de cet essai, à savoir que l'être est un prédicat. Les deux thèses sont-elles inconciliables?

On serait tenté de le croire au premier abord ; car l'alternative semble s'imposer : ou l'être est un concept, ou il est la copule du jugement. La chose cependant est moins simple qu'elle n'en a l'air : la relation entre le concept et le jugement ne se ramène pas, en effet, à l'alternative entre la primauté du concept et la primauté du jugement. Et une autre question plus profonde encore se pose : dans le jugement d'existence, le prédicat ne serait-il pas autre chose qu'un concept ? Nous allons examiner l'un et l'autre problème.

CHAPITRE IX

CONCEPT ET JUGEMENT

L'ÉLÉMENT ONTOLOGIQUE IMMANENT AU JUGEMENT LA RELATION ET L'ÊTRE.

Nous pourrions étudier directement en elle-même, au point de vue psychologique et au point de vue logique, sans nous référer aux discussions contemporaines, la relation entre concept et jugement. Cette méthode aurait pour elle d'être plus rapide et plus aisée. Mais la question a été posée aujourd'hui par des philosophes si universellement connus que nous serions obligés, même en ne les nommant pas, même en ne disant rien de leurs théories, d'en tenir compte au moins par allusion. Mieux vaut donc en traiter ex professo. D'ailleurs nous avons cru préférable, depuis le début de notre enquête, d'avancer pas à pas en discutant les types les plus purs des doctrines qui s'opposaient à nous, et de fonder nos thèses sur l'impossibilité des thèses contradictoires. Nous osons espérer que cette méthode a réussi et nous continuerons à l'employer dans ce chapitre.

Le concept, succédané mental de la substance, devait partager le sort de celle-ci. La conséquence était fatale ; après avoir supprimé la substance et l'avoir remplacée par un tissu de lois, on devait supprimer la représentation intellectuelle et la remplacer par un système de jugements, le concept n'étant plus qu'un réseau de jugements hypothétiques. Cette théorie qui forme déjà, mais avec quelques hésitations, le fond de la logique de Wundt, a été poursuivie jusqu'en ses dernières conséquences par les tenants de l'Idéalisme critique, en particulier par M. Léon Brunschvicg en France, par M. Ernst Cassirer en Allemagne : Edmond Goblot adoptait aussi cette doctrine qui refuse à l'intelligence la puissance de voir, et ne lui laisse que celle de relier. Cette doctrine, nous ne l'admettons pas, et nous lui opposons le résultat de nos analyses sur le concept d'être : le concept d'être est un intelligible qui a

un sens par lui-même. Seulement nous avons été embarrassé quand il s'est agi du jugement d'existence, où le prédicat ne saurait être isolé en tant que concept abstrait. Il importe donc d'examiner en elle-même la question de la primauté du jugement ou de celle du concept : d'abord, la signification du concept, le réseau des jugements mutuellement dépendants qui font le concept, n'impliquent-ils pas, par derrière ce système, l'intuition d'un objet ? Ensuite, le système de relations qui constitue le raisonnement n'implique-t-il pas, en dehors des actes de pensée qui constituent ces relations, des rapports objectivement nécessaires, et par là l'intuition d'un objet ? Mais avant de procéder à cet examen, il faut d'abord mettre au clair les postulats, plus ou moins explicitement déclarés, sur lesquels repose la théorie régnante du concept.

Parmi ces postulats, les uns régissent la théorie du jugement, théorie sur laquelle on fait reposer celle du concept ; les autres s'appliquent directement aux concepts.

Énumérons d'abord ceux relatifs au jugement. 1) Le jugement prime le concept, et dans l'ordre du temps, et dans l'ordre idéal de la pensée. Le concept n'est compris que s'il est défini, s'il est formé par des caractères liés entre eux nécessairement, et s'il est attribué à une classe d'êtres ; or on n'arrive jamais à saisir la dépendance mutuelle des caractères formant la compréhension et à attribuer ces caractères aux individus contenus dans l'extension que par une série d'assertions. Et à se placer, non plus au point de vue chronologique, mais au point de vue strictement logique, la dépendance du concept par rapport au jugement est tout aussi nécessaire : la signification du concept n'est pas une correspondance entre des images, mais une liaison de caractères, donc un système d'assertions. La raison en est que : 2) Le concept n'est obtenu que par démembrement de jugements et ne peut exister isolément ⁽¹⁾. L'acte de pensée le plus élémentaire est déjà un jugement ; une pensée qui n'affirmerait pas, une pensée qui énoncerait des sujets sans leur attribuer des prédicats ou qui énoncerait des prédicats qui flotteraient sans sujets est tout à fait impossible, et par conséquent le concept ne peut être pris à part en dehors du jugement que de manière artificielle. 3) Le concept n'a donc de sens que par les jugements qui le déterminent ; or ceux-ci, formés

(1) WUNDT. *Logik*, I, pp. 91. Stuttgart, Enke, 1906.

à leur tour de concepts, n'ont de sens que par d'autres jugements ; il en va de même pour ceux-ci et il faut ainsi remonter tour à tour d'une série de jugements à d'autres séries de jugements. Ces jugements indispensables pour déterminer le sens d'un concept, ces jugements qui, à vrai dire, constituent le concept, mais qu'on ne formule pas à moins qu'on ne veuille donner un exposé scientifique exhaustif, Goblots les appelait « jugements virtuels ». Mais on ne peut remonter à l'infini dans la série des jugements virtuels, il faut forcément s'arrêter, et l'on s'arrête à des jugements inconditionnés qu'on admet sans preuve parce qu'ils sont plus simples et plus commodes : « on peut les supposer faux puisqu'on n'a pas de raison de juger qu'ils sont vrais ». Ils se présentent donc sous la forme d'alternatives.

Mais l'une des hypothèses est plus simple et plus commode que l'autre. Choisir cette hypothèse, ce n'est pas l'affirmer : il ne s'agit pas d'un acte de foi, d'une croyance justifiée, à défaut de raisons théoriques, par son utilité pratique. « Il n'est, rationnellement, ni possible, ni nécessaire de tenir pour vrais les principes indémontrables. Il est légitime d'en tirer les conséquences, et ce qui est vrai, c'est que ces conséquences en résultent » (1). Il est évident que les concepts sujets et prédicats des jugements indémontrables demeurent indéterminés, et qu'en dehors d'un système de jugements virtuels auxquels on les pourrait rapporter, il ne reste, pour leur assurer un certain sens, que des images : les concepts fondamentaux qui entrent dans la composition du principe de non-contradiction ou du principe de l'induction, les concepts d'être, de cause, etc., ne peuvent guère avoir d'autre sens que celui-là. Aussi, le concept n'est pas objet d'intuition intellectuelle ; c'est l'état d'équilibre, plus ou moins instable, entre des jugements conditionnants et des jugements conditionnés, et comme il n'y a pas, parmi les jugements conditionnants, de jugements premiers, sinon par convention sociale, l'ordre des jugements demeure toujours conventionnel et révisable.

4) La spontanéité, la liberté de l'esprit ne peuvent être assurées que par une doctrine qui pose la primauté du jugement. S'il en va autrement, si l'on affirme le primat de la représentation, l'esprit est asservi à des *données*, et ces données étant *finies*, une

(1) ED. GOBLOT. *Traité de Logique*, p. 327.

limite est imposée à l'essor possible de la science. On doit, selon M. Brunschvicg, distinguer trois rythmes de pensée : relation rationnelle, concept générique, représentation atomistique : « Trois formes distinctes d'analyse et de synthèse, auxquelles trois génies lucides ont donné droit de cité dans la science moderne. A la fin du XVIII^e siècle, Lavoisier montre comment la balance garantit dans les combinaisons chimiques l'intégrité rationnelle du passage de l'eau, par exemple, ou de l'air à leurs éléments, et du retour des éléments aux composés. — Dans la première moitié du XIX^e siècle, Cuvier offre comme idéal à la biologie un tableau hiérarchique des genres et des espèces où s'inscrira le plan du Créateur, qui fournit l'expression exacte et complète de la nature entière. — Dès le XVII^e siècle, enfin, dans un passage capital de la *Géométrie*, Descartes avait indiqué comment l'activité proprement spirituelle formait de degré en degré les relations fondamentales de la mathématique universelle : si on suppose x égal à 2, ou bien $x - 2$ égal à rien ; et derchef $x = 3$, ou bien $x - 3 = 0$: en multipliant ces deux équations, $x - 2 = 0$ et $x - 3 = 0$, l'une par l'autre, on aura $x^2 - 5x + 6 = 0$ ou bien $x^2 = 5x - 6$, qui est une équation en laquelle x vaut 2, et tout ensemble vaut 3 » (1). Il ne s'agit pas, dans ces trois rythmes de la pensée humaine, de donner la prééminence à l'analyse ou à la synthèse, mais de savoir ce qui est conçu comme terme à l'analyse, comme point de départ à la synthèse. « On dira que c'est le simple, sans doute. Mais il s'agit de préciser ce qu'on entend par là ; et alors apparaîtront trois significations de la simplicité. Le simple désignera en premier lieu la *partie* par rapport au tout, l'*atome* par rapport au corps visible. En second lieu, le *concept* qui a le *minimum* de compréhension, l'*abstrait* par rapport au concret. En troisième lieu, la *relation* qui est le plus directement et le plus facilement intelligible par rapport à la relation complexe qu'elle sert à débrouiller » (2). Or, de ces trois rythmes de pensée, l'un est imaginatif et rend la pensée esclave des sens ; le second asservit l'esprit aux abstractions, qui n'ont de signification que par les relations purement intellectuelles ; et seul le troisième est celui de la pensée scientifique et philosophique vraiment libre et conquérante. « La distinction entre les trois rythmes de pensée ; rela-

(1) L. BRUNSCHVICG. *L'orientation du rationalisme*, dans la *Rev. de Métaphysique et de Morale*, juillet 1920, p. 274.

(2) *Ibid.*, p. 274.

tion rationnelle, concept générique, représentation atomistique, la démonstration de leur incompatibilité, ce sont à nos yeux choses décisives tant pour l'interprétation de l'histoire que pour une psychologie des fonctions intellectuelles » (1).

On devine ce que sera une science, ce que sera une philosophie qui se développeront uniquement selon ce rythme de la relation rationnelle. Au concept entendu au sens aristotélicien, c'est à dire à « la description imaginative qui répartit (les objets) suivant un tableau de genres et d'espèces », on prétend substituer l'idée, entendue au sens platonicien, c'est à dire le « savoir explicatif pour qui les objets donnés dans l'expérience sont déterminés par un faisceau de lois. » On espère ainsi que l'esprit humain ne s'arrêtera jamais plus dans son effort pour comprendre le monde, dans son effort pour établir des relations et en déduire le réseau à l'infini. « Ce progrès indéfini de l'esprit relativement à soi-même est selon nous, écrit M. Léon Brunschvicg, le caractère authentique et profond de l'intellectualisme » (2). « L'Idéalisme, pour demeurer fidèle à son propre principe, refuse de se reposer dans la contemplation d'un système fini de phénomènes ou d'essences... » Mais aussi, parce qu'il ne dépend pas d'objets, de choses en soi, parce que son œuvre est de nouer des relations dépendant de relations originaires indémontrables et suivant un système toujours révisable, il ne fixe pas un programme de *déduction*, mais un programme d'*orientation* ; il s'agit moins de représenter des objets finis que de développer infiniment la vie de l'esprit. « L'alternative que doit trancher toute conception de l'objet, ce ne serait pas précisément celle qu'à signalée M. Renouvier entre la chose et l'idée ; ce serait, pour nous, l'alternative de l'être métaphysique auquel correspondrait le concept, et du devenir perpétuel qu'exprime la copule du jugement, et c'est cette alternative même que nous croyons apercevoir au fond des antinomies cosmologiques de Kant. Ce que les thèses signifient, ce sont les conditions de l'objet tel qu'il se reflète dans la notion, la nécessité de poser l'être comme défini, comme simple, comme ayant une origine fixe et une raison donnée. Ce que les antithèses établissent, c'est que la puissance de juger, antérieure à la notion et à l'être, ne saurait s'enfermer et s'épuiser dans les limites

(1) *Ibid.*, p. 273.

(2) *Ibid.*, p. 329.

de la notion et de l'être, qu'elle se prolonge au delà du fini, au delà de la simplicité prétendue absolue, au delà de la cause première et de l'être nécessaire. Pour nous, par conséquent, les thèses sont fausses, et les antithèses sont vraies, si on se garde de les interpréter dans un sens ontologique, si on les entend au contraire comme la négation de *l'être métaphysique, de l'objet absolu* » (1).

Tel est l'aboutissement : un relativisme qui ne dépend d'aucune essence simple, d'aucun objet fini, et dont la fonction est de faire progresser la vie de l'esprit en dévidant à l'infini le réseau des jugements qui n'ont pas de signification ontologique. Et puisque la doctrine de la primauté du concept aboutit à un relativisme sans restriction, la doctrine dogmatique de la primauté du concept ne doit-elle pas, à l'inverse, reposer sur l'affirmation d'essences simples, d'objets finis ? Ainsi pensait Aristote, selon qui le concept véritable n'est pas l'expression de l'accident, ni du prédicat fondé dans l'essence, ni du propre, mais de l'essence, *οὐσία* et de l'*οὐσία* en tant qu'elle est simple : les concepts véritables correspondraient à des natures essentielles simples, tombant d'un seul coup dans la pensée et formant spécifiquement une seule chose (2).

Seulement, cette doctrine du concept correspondant à l'essence simple, à l'être, on la condamne sans appel, et, au fond, sans examen. Là encore, des postulats admis comme évidents expliquent l'attitude de nos philosophes.

1) La doctrine de la primauté du concept passe pour une figuration purement imaginative, elle prend pour modèles les classifications des sciences naturelles et aboutit à « la description imaginative qui répartit (les objets) suivant un tableau de genres et d'espères » (3). Et pour M. Brunschvicg, le caractère imaginaire du conceptualisme est quelque chose de tellement évident que, là où il dénonce les méfaits d'un conceptualisme inavoué, c'est en montrant que l'on y aboutit à des représentations sensibles, à des images dépourvues de valeur intellectuelle. Ainsi, reprochant à Renouvier d'avoir entendu les monades comme des choses réelles, il déclare que la conséquence en est d'avoir fait de l'activité spirituelle un tissu d'images sensibles : « la conscience, au lieu de manifester une activité dont la spontanéité débordera toute capacité

(1) L. BRUNSCHVICG. *La modalité du jugement*, p. 235.

(2) Voir HAMELIN, *Le système d'Aristote*, le chapitre sur le concept.

(3) BRUNSCHVICG. *L'orientation du rationalisme*, p. 273.

d'horizon donné, apparaît elle-même comme une chose renfermée dans l'enceinte de la boîte crânienne, ou tout au moins bornée à la périphérie de l'organisme » (1).

Le second postulat d'après lequel on condamne toute théorie conceptualiste, c'est qu'en soumettant l'esprit au concept, on le soumet à des objets, et par là même on supprime la relation, objet de la mathématique et de toutes les sciences véritables qui suivent des méthodes analogues à celle de la mathématique. Ou concept, ou relation, il faut opter ; et là où l'on choisit le concept, il n'y a plus de relation. Sur ce postulat, tout le monde est d'accord. Le néocriticisme, pour lequel M. Brunschvicg est si sévère, a prétendu se constituer par un système de relations et à déclaré la Chose, non seulement inconnaissable, mais inexistante. Les premières pages de l'*Essai sur les éléments principaux de la représentation* d'Octave Hamelin sont aussi formelles sur l'unique méthode qui s'impose à la pensée : la pensée ne peut qu'opposer ou synthétiser : « dans cette conception où tout a sa place marquée et sa relation assignable avec tout le reste, où, pour mieux dire, *chaque chose est l'ensemble de ses relations avec les autres*, terme d'un progrès, point de départ d'une analyse, chaque essence se définit sans danger de cercle vicieux. On trouve par la synthèse ce qu'elle doit contenir et on y retrouve ce contenu par l'analyse » (2). Et ainsi le concept simple, qui n'est pas un ensemble de relations, est aussi bien une impossibilité psychologique qu'un obstacle inventé à plaisir pour arrêter l'essor de la pensée ou la lancer dans des directions fausses.

Une fois tirés au clair les postulats qui fondent, dans l'esprit de beaucoup de nos contemporains, leur théorie du jugement et leur interprétation de l'histoire de la philosophie du concept, la tâche qui se présente à nous est facile à préciser. La discussion doit porter d'abord sur les postulats qui condamnent la doctrine du concept, pour en venir ensuite à la théorie de la primauté du jugement. Il semble qu'on ait accumulé à plaisir, contre la doctrine du concept, les suppositions antiphilosophiques : on en a fait une caricature, un mannequin contre lequel les jeunes dialecticiens apprendraient à diriger leurs coups. En la dégageant de ces suppositions qui la défigurent, nous arriverons, espérons-nous, à la justifier, puis à en préciser le rôle exact. Ce chapitre se divisera donc en deux parties :

(1) *L'orientation du rationalisme*, p. 284.

(2) *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, p. 19.

1) Montrer que la théorie du concept, entendue comme elle doit l'être, implique l'intelligence de la relation ; bien plus, qu'elle est une théorie de la relation — et, partant, qu'elle ne fait pas obstacle à la spontanéité de l'esprit, mais lui propose et lui assure un progrès indéfini. Nous ne nous attarderons pas à montrer que le concept n'est pas une donnée imaginative ; c'est une vérité qui appert suffisamment, quand on examine la nature et surtout le progrès de la pensée conceptuelle. 2) Montrer que la théorie de la primauté absolue du jugement, que la théorie qui résout le concept en « jugements virtuels », est obligée d'admettre, quand on la pousse à bout : a) dans le jugement, la perception d'une réalité objective universelle, d'un « élément ontologique », d'un « être commun et universel », comme disaient les Ontologistes, d'un « erste Allgemein », comme disait Lotze ⁽¹⁾, de l'être, objet primitif de l'intellect, comme disaient les Scolastiques ; et b) dans le raisonnement, une liaison nécessaire qui ne se trouve pas seulement entre les opérations de l'esprit, mais entre les objets auxquels l'esprit applique ses propres opérations. Cette recherche aura le double avantage de vérifier, par une méthode nouvelle, des résultats déjà acquis, et de poser plus précisément le problème de la présence de l'élément ontologique dans le jugement d'existence.

I

La chose va paraître paradoxale aux lecteurs qui ne connaissent la philosophie du moyen âge qu'à travers les déformations ou les allusions méprisantes, et pourtant l'affirmation est simple et banale : le problème du concept, tel qu'il est posé par les Scolastiques, est lié indissolublement au problème de la relation, et peut-être pourrait-on, sans trop s'aventurer, dire que les deux problèmes sont connexes au point de se confondre. Chez les Scolastiques, le concept se présente sous trois aspects : c'est ce que l'on comprend, l'objet de l'intellection, la nature intelligible, diraient les modernes ; c'est ce par quoi l'on comprend, l'acte intellectuel qui saisit l'intelligible dans les choses ; et, outre ce rôle statique et ce rôle dynamique instantané, c'est encore le terme d'un progrès de l'intellect-

(1) *Logik*, § 14.

tion, d'une évolution dans le temps, d'un passage opéré par l'intellect qui, en « composant » et en « divisant », va de la pensée de l'universel confus à la pensée de l'universel distinct. Or, envisagé sous ces trois aspects, le concept se révèle comme n'ayant de sens que par la relation.

D'abord, ce que l'on comprend. Selon saint Thomas, l'objet connaturel de l'intellect n'est pas la réalité spirituelle, si malaisée à atteindre, et qu'on ne connaît que de manière indirecte ; c'est la réalité matérielle, non pas sous forme sensible (la couleur, la résistance, etc, perçues par les sens, ne sont que des images que saisit l'animal et que la pensée n'assimile pas), mais en tant qu'immuable et nécessaire. Les corps, en leur substance, sont soumis à un perpétuel changement ; mais il y a en eux des « habitudes », dit Saint Thomas, qui échappent au changement parce qu'elles sont nécessaires : par exemple, que Socrate ne peut être assis qu'en un seul lieu à la fois ⁽¹⁾. L'exemple choisi montre assez ce que sont ces « habitudes » : ce sont les relations nécessaires, qu'elles soient des principes très généraux fondés sur la nature de l'espace, ou des propositions géométriques ou algébriques fondées sur les définitions des figures ou sur la nature des fonctions, ou des lois physiques auxquelles le raisonnement expérimental confère une sorte de nécessité. Voilà ce que l'on comprend d'abord dans les corps. Mais à travers ces relations nécessaires l'esprit se meut vers l'essence simple en gravissant successivement trois étages. Dans les phénomènes sensibles, dans les caractères individuels, il sait reconnaître des liaisons spécifiques : premier degré de l'abstraction, abstraction physique qui atteint les lois de la nature. Au delà, l'intellect dépasse, non seulement la matière individuelle, mais la « matière commune », il voit les quantités, les nombres, les dimensions, les figures : second degré de l'abstraction, l'abstraction mathématique qui atteint les vérités de la grandeur discrète et de la grandeur continue. Enfin l'intellect s'élève au dessus de toute matière, il pense l'être, l'un, l'acte, etc. : troisième degré de l'abstraction, l'abstraction philosophique ⁽²⁾. Ainsi allons-nous, en « composant » et en « divisant » des relations, vers la forme simple, vers l'*οὐσία* une (car tout ce qui est réel est un) qui est l'idéal de la science.

(1) *Sum.* 1^a q. 84. a. 1. ad 3.

(2) *Sum.* 1^a q. 85. a. 1. ad 2.

Ensuite, ce par quoi l'on comprend. Le concept n'est pas d'abord ce qui est compris, mais ce par quoi l'on comprend ⁽¹⁾. S'il en était autrement, il n'y aurait science que de nous-mêmes, le vrai et le faux ne seraient dits que par rapport à nous ; toute affirmation qui dépasserait les apparences de la sensibilité individuelle serait dépourvue de sens, et nous serions à jamais enfermés dans la prison de notre petite personnalité. Or il est trop évident que, d'une manière ou d'une autre, même pour les plus sceptiques — et c'est là d'ailleurs une présupposition indispensable de toute science — nos affirmations se réfèrent à des réalités qui sont plus et qui sont autre chose que nos images purement subjectives. Le concept est donc un moyen vital d'entrer en rapports avec ce qui n'est pas nous ; l'école réaliste américaine insiste beaucoup sur ce rôle d'adaptation biologique, elle entend référer la connaissance tout entière à l'objet qui la provoque et vers lequel elle se tend. Peut-être cette école use-t-elle avec excès d'un langage biologique déroutant pour nous ; mais dans le fond, elle met en lumière, et avec juste raison, ce caractère essentiel du concept d'être un acte, non un intelligible, d'être l'acte qui va à l'intelligible. Toute action, disait Saint Thomas, se fait selon une forme : la « species intellecta », qui est un acte, se fait donc selon une forme, selon l'intelligible, et par cette forme l'intellect comprend ; mais ensuite, réfléchissant sur son opération, il peut faire d'elle son objet propre. Ainsi le concept, pris en sa nature de moyen d'atteindre l'intelligible, apparaît lié essentiellement à la relation, si toute action suppose deux termes et constitue une relation de l'un à l'autre ⁽²⁾.

Mais il faut ne pas arrêter là la doctrine du concept, comme si l'intellect atteignait du premier coup, une fois pour toutes, l'essence intégrale de la chose. Cela, c'est l'idéal de la vision bienheureuse, qui nous est refusée ici-bas. Nous n'atteignons pas, *dans l'instantané*, l'essence intelligible, mais seulement l'une quelconque des relations qui expriment cette essence. Il nous faut faire effort, chercher ; l'intellection est un progrès dynamique dont on ne peut jamais dire qu'il soit complètement achevé ; c'est un progrès qui va de l'universel confus à l'universel distinct, c'est à dire de

(1) S'il est compris en lui-même, ce n'est pas directement, mais par réflexion.

(2) Sur la nature du concept comme étant, non « id quod », mais « id quo », voir *Sum.* I^a 85. a. 2.

l'universel où l'on ne distingue pas les parties, potentielles ou intégrant, à ces parties elles-mêmes, pour ensuite revenir à l'universel lui-même et le définir par des relations plus précises (1). Ne nous sera-t-il pas permis de signaler ici l'analogie entre les vues de Saint Thomas et celles de M. Bergson sur le progrès conceptuel? Selon M. Bergson, l'idée générale est d'abord une ressemblance vague qui agit objectivement comme une force : ainsi l'animal est attiré par l'herbe en général. Elle est « instable et évanescente », et c'est pourquoi une psychologie qui ignore les progrès et ne voit que les choses « fera coïncider l'idée générale tantôt avec l'action qui la joue ou le mot qui l'exprime, tantôt avec les images multiples... qui en sont l'équivalent dans la mémoire » (2). Seulement, pour être instable, l'idée générale aboutit quand même à des ressemblances, dirait M. Bergson, à des systèmes de relations, dirons-nous, qui sont de plus en plus intelligemment aperçues. Et apercevoir des relations de plus en plus intelligemment, c'est les définir les unes par les autres jusqu'à ce qu'on arrive aux relations les plus aisées à débrouiller, jusqu'à ce qu'on arrive — ce sera l'objet de la seconde partie de ce chapitre — à des éléments qui définissent sans être définis, aux « définientia absolute considerata » (3) parmi lesquels est l'élément ontologique affirmé par le jugement d'existence.

Arrivé là dans son analyse du dynamisme intellectuel, Saint Thomas se demande comment ce progrès de la pensée, par « composition et division », c'est à dire par des systèmes de relations abstraites et souvent purement symboliques, est censé représenter des objets qui, comme tout ce qui est réel, sont des unités. Et il répond que, dans les choses aussi bien que dans la pensée, il y a composition, il y a des relations ; mais ces relations ne sont pas de la même manière dans les objets et dans la pensée ; et pour en marquer la différence essentielle, pour marquer ce pouvoir synthétique de l'intelligence que l'Idéalisme critique travaille tant à mettre en lumière, il écrit ces mots : « compositio intellectus est signum identitatis eorum quae componuntur » (4). L'œuvre de l'intelligence est de refaire, en enlaçant un réseau de relations

(1) *Sum. I^a q. 85. a. 3.*

(2) *Matière et Mémoire*, pp. 172-177.

(3) *Sum. I^a q. 85. a. 3, ad 3.*

(4) *Sum. I^a q. 85. a. 3. ad 3.*

qui aboutit au concept scientifique, à l' « universel distinct », une unité composée et symbolique qui est le signe de l'unité réelle des êtres. Et remarquez bien que le progrès de la pensée, que le réseau des relations constitué par ce progrès ne se réfèrent pas simplement à des raisonnements portant sur des concepts, à des concepts qui resteraient indéformables : il s'agit de la formation même des concepts par les relations : l'universel distinct, par exemple, l'homme connu par son essence et non pas seulement confusément, est le produit d'un raisonnement discursif ⁽¹⁾, et ce produit revêt la forme d'un système de relations. Mais ce système de relations est plus ou moins un, et c'est pourquoi Aristote disait que le seul concept véritable est celui qui, en soi, est parfaitement un, celui qui reproduit l'essence de la chose une ⁽²⁾.

Ainsi, pour résumer en quelques mots ces analyses élémentaires, l'objet de l'intellect, l'acte de l'intellect, le progrès de l'intellect dans la durée n'ont de sens que par les relations. On croirait même, à première vue, qu'ils se résolvent adéquatement en relations : que la pensée, relation d'ordre biologique, consiste à comprendre des relations, et que son progrès consiste à passer des relations vagues à des relations mieux enchaînées et plus précises. Il n'en est pas ainsi, nous le verrons plus loin : il suffit de dire, au point où nous en sommes, que la relation est posée comme essentielle à l'objet de l'intellect, à l'acte de l'intellect dans l'instant, à son progrès dans la durée. Bien plus, nous devons encore affirmer que l'intellect ne connaît les êtres individuels que par des relations : elle ne connaît le contingent que par le nécessaire, par les « immobiles habitudes » ⁽³⁾, par les relations nécessaires qui sont son objet connaturel.

Peut-être certains lecteurs, habitués à envisager le concept sous son aspect d'unité abstraite, de succédané mental de la Chose, vont-ils se récrier avec impatience et estimer que par ces analyses le

(1) Sic dicendum est quod definitiva absolute considerata sunt prius nota quam definitum, alioquin non notificaretur definitum per ea : sed secundum quod sunt partes definitionis, sic sunt posterius nota. Prius enim cognoscimus hominem quadam confusa cognitione, quam scimus distinguere omnia quae sunt de hominis ratione. *Sum.* I^a q. 85. a. 3. ad 3. Voir, même article, aussi ad 4.

(2) *Met. Z.* 1937a, 33 et seq.

(3) *Sum.* I^a q. 86. a. 3.

concept se pulvérise et disparaît. D'autres, à l'inverse, penseront que ces analyses sont un jeu illusoire, que la relation ne joue ici un rôle que d'apparat et d'emprunt : si le concept, même considéré sous son rôle relationnel de moyen de connaissance, se réfère à un être extérieur, à un objet, l'intellect reste subordonné à la Chose, et, partant, il n'est plus légitime de parler encore de la liberté de l'esprit. L'intellect est prisonnier de l'objet fini qui l'enserme, son essor est à jamais arrêté. Qu'est-ce donc que la Chose, l'essence que la pensée a pour fonction de comprendre ?

Aristote n'est pas parvenu à élaborer une doctrine complète de la définition : sa doctrine de l'essence est conçue selon les méthodes empiriques des sciences naturelles, il juxtapose dans la définition le genre et la différence spécifique, comme de simples constatations de fait, de sorte qu'il n'y a pas de moyen de reconnaître de manière évidente ce qui est essentiel, ce qui est propre, ce qui est accidentel. En effet, la liaison du genre à la différence spécifique n'est pas une liaison analytique : entre genre et espèce, comme entre espèce et espèce, il y a discontinuité. Il faudrait donc fonder la définition, pour qu'elle exprimât la nécessité de l'essence, par voie de synthèse. « Mais sur quoi fonder une synthèse nécessaire ? Telle est la question, en définitive, à laquelle Aristote ne réussit pas à répondre » (1).

Aux commentateurs et aux successeurs d'Aristote s'imposait l'obligation d'achever sa doctrine ; et en cherchant le principe de nécessité des éléments de l'essence, ils allaient résoudre l'essence physique, l'essence mathématique, l'essence métaphysique en groupes de dépendances fonctionnelles. La pensée est sans doute toujours soumise à la Chose, si par là on entend que son idéal est de comprendre ce qui est, ou de construire ce qui peut être, non d'imaginer l'illusoire. Mais ce qui est et ce qui peut être forme un tissu de relations, relations réelles et relations de raison. Même les éléments ultimes, même Dieu, parfaitement simple, tombent dans l'intellect sous la forme d'une projection de relations. Ainsi la pensée, loin de trouver dans une muraille d'images opaques un obstacle à son essor, travaille, avec une spontanéité que rien ne limite en elle-même, avec l'espoir d'un progrès que rien ne limite

(1) ROLAND-GOSSELIN. *Les méthodes de la définition d'après Aristote. Rev. des sciences philosophiques et théologiques*, 1912, p. 674.

en dehors d'elle, à tisser le réseau infini des rapports, des rapports réels et des rapports de raison. Nous l'allons voir à l'œuvre, demeurant toujours libre, même dans l'effort qu'elle accomplit pour représenter en rapports réels sa dépendance des essences : le problème qui se pose maintenant est celui de la signification ontologique du jugement.

Tout jugement à la fois identifie et distingue : il identifie par la copule : « Socrate *est* homme » ; il distingue et sépare, puisqu'il y a sujet et prédicat distingués l'un de l'autre. Comment expliquer cette identification, surtout lorsque le jugement porte sur des objets composés : « Socrate est blanc », « Socrate est homme » ? Comment expliquer cette séparation, surtout lorsque le jugement porte sur des réalités simples : « Dieu est créateur », « Dieu est bon » ? A quoi répond, dans l'essence, cette identification et cette séparation qui sont le jugement lui-même ? Que supposent, dans le réel, les relations pensées ? Et si nous sommes ainsi amenés à concevoir, à côté des relations pensées, des relations réelles, et des relations du pensé au réel, quelle sorte de dépendance ces dernières constituent-elles pour l'intellect ?

Le problème se pose d'abord pour la réalité corporelle, bien plus aisée à connaître. Trois sortes de « prédications », c'est à dire de manières d'affirmer essentiellement un prédicat d'un sujet, se présentent 1) Je puis affirmer le genre de l'espèce : « l'homme est animal, » « le losange est parallélogramme », 2) Je puis affirmer l'espèce, ou l'essence totale, de l'individu : « Socrate est homme », « Socrate est animal raisonnable », « $y = x^2 - 25$ est une fonction du second degré. » 3) Je puis affirmer le genre et la différence de l'essence : « l'homme est un animal raisonnable », « la circonférence est une ligne courbe dont tous les points sont équidistants d'un point intérieur ». Examinons chacun de ces modes de prédication.

« L'homme est animal », « le losange est parallélogramme ». Animal et homme, parallélogramme et losange sont-ils des représentations séparées, indépendantes, ayant chacune son existence propre, comme l'image de la main de Socrate est totalement indépendante de celle de son pied ? Et puisque nous admettons que la connaissance se réfère à un réel et est un acte vital pour le conquérir, est-ce que dans le réel, dans Socrate, par exemple, la vie animale et la raison humaine forment des organes juxtaposés et séparés, comme le système nerveux et le système osseux ? Énoncer ces suppositions puériles suffit pour les juger. La détermination de

l'espèce ne se fait pas par quelque chose existant en dehors du genre, mais tout ce qui est dans l'espèce est dans le genre à l'état indéterminé. Il n'y a qu'à s'entendre soi-même, à préciser le sens de ses affirmations pour s'en rendre compte. Si, par « corps », je désigne les trois dimensions, en tant que telles, en excluant toute autre propriété, je désigne par là, non pas un genre, mais une partie intégrante de l'animal ; si, par « corps », je désigne un genre, c'est que par là je désigne une forme d'où proviennent les trois dimensions, et en laquelle existent, à l'état indéterminé, une multitude de propriétés formant l'unité d'un être réel. Ainsi « le genre détermine l'être total en tant que détermination déterminant ce qui est matériel dans la chose, sans déterminer la forme propre ; et c'est pourquoi le genre est fourni par la matière, encore qu'il ne soit pas la matière » (1). En d'autres termes, le genre est, pour la pensée, la fonction d'une relation dont l'espèce est la variable : entre les propriétés du genre et celles de l'espèce, il y a dépendance, ce sont des lois, et on ne comprend une loi que par une dépendance entre des éléments conditionnés et des conditions. Dans l'homme, par exemple, les organes appropriés à la vie animale, l'appareil digestif, l'appareil osseux, sont à la fois nécessaires au fonctionnement de la conscience rationnelle et sont, directement ou indirectement, soumis à elle : l'homme est une unité que la pensée détaille en fonctions. Une phrase de Goblots correspond très exactement au texte du *de ente et essentia* que nous citons tout à l'heure : « la propriété de l'espèce n'est pas un attribut nouveau qui s'ajoute aux attributs du genre ; elle se trouve déjà au nombre des attributs du genre ; seulement elle s'y trouve à titre de variable » (2). Par là-même l'indétermination du genre n'est pas un appauvrissement : c'est une « possibilité conditionnelle, c'est à dire les conditions positives et définies de chacune de ces déterminations possibles ». (3).

Le genre est un tissu quasi infini de lois, dont on ne considère que les conditions les plus générales ; on néglige provisoirement les conditions les plus spéciales ; puis, quand il y a lieu, on en vient à celles-ci : « passer du genre à l'espèce, c'est s'arrêter à considérer

(1) Saint Thomas. *De ente et essentia*, cap. 3.

(2) Ed. GOBLOT. *Traité de logique*, p. 110.

(3) *Ibid.*, p. 114.

quelque valeur de cette variable à cause de l'intérêt momentané qu'elle peut présenter » (1).

Le concept du genre, tel que nous venons de le définir avec saint Thomas, ne ressemble pas à « la notion abstraite, réduite aux caractères essentiels ou distinctifs » : le genre suprême n'apparaît pas comme « si vide que, selon certains métaphysiciens, il est indiscernable de son contraire, et que rien ne différencie l'être pur et le pur néant ». Bien au contraire, ce concept ressemble singulièrement à l'idée, « embrassant le détail infini des choses, fin suprême et d'ailleurs certainement inaccessible de la science humaine » (2). Si du moins nous nous en tenons à la philosophie du Moyen Age, l'opposition du concept vide et de l'idée pleine, du concept imaginaire et de l'idée faite de rapports est une opposition qui s'évanouit quand on lit les textes.

Mais nous n'avons examiné que le rapport de l'espèce au genre : « l'homme est animal », rapport essentiel qui, soumis à l'analyse exhaustive des logisticiens et exprimé en leur langage, se résout, d'une part, formellement, en fonction propositionnelle, et d'autre part, matériellement, en l'appartenance d'une classe à une classe ou en relations. Ce genre de prédication consiste à affirmer une idée d'une autre ; la liaison entre ces notions, ou entre les propriétés qui leur correspondent, ce sont des relations de dépendance ; et cette liaison est essentielle, de telle sorte que, si elle est abolie, l'être lui-même est aboli. Tout autre est la prédication de l'individuel : quand je dis « Socrate est homme », j'affirme, non une notion abstraite d'une classe abstraite, mais d'un être réellement donné dans l'expérience. Et la liaison entre Socrate et l'humanité n'est pas du même genre que la liaison entre l'humanité et l'animalité : l'individu Socrate, en effet, est connu par une multitude de marques réunies en fait, mais dont la réunion en droit ne s'impose pas : il est fils de Phénarète, il a les yeux ronds comme des boules... C'est pourquoi les logisticiens représentent ce second genre de prédication par un autre signe que le premier : $a \varepsilon b$, et non $a < b$.

Cependant Socrate forme un tout réel contenant son essence, comme l'homme contient l'animal. En lui, l'humanité et l'animalité

(1) *Ibid.*, p. 110.

(2) *Ibid.*, p. 115.

lité ne sont pas présentes comme des entités qui seraient unes, ni comme des entités qui seraient communes ou universelles, car Socrate est l'homme Socrate et l'animal Socrate ; et ainsi le genre, qui est dit de l'individu, appartient à l'essence « per modum totius », et contient indistinctement tout ce qui est dans l'individu, « prout implicite et indistincte continet totum hoc quod in individuo est » (1). Encore une fois, nous voici ramenés à la relation : l'individu est constitué par un réseau de relations, et son rapport à l'essence est un réseau de relations. Seulement, tandis que la dépendance de la différence au genre est une dépendance essentielle qu'on ne saurait abolir sans abolir l'être, la dépendance des variables individuelles à l'égard des fonctions génériques est une dépendance que l'on peut supposer supprimée sans supposer tout l'être aboli ; tandis que la première manière de prédication inclut la nécessité, la seconde manière n'inclut que la possibilité. Sans doute, on peut former l'hypothèse que cette distinction est toute relative à notre science ; que pour celui qui posséderait la science totale, la liaison entre les marques individuelles et entre ces marques et l'espèce serait aussi nécessaire que celle entre l'espèce et le genre : ce fut l'hypothèse de Leibniz et il la poussa à ce point que toute proposition, selon lui, est analytique. Il reste que ce n'est qu'une hypothèse, contredite d'ailleurs par des arguments convaincants, et que seule l'apparence fonctionnelle est commune à la prédication du genre par rapport à l'espèce et à la prédicationsm de l'espèce par rapport à l'individu. « Comme la nature de l'espèce est indéterminée par rapport à l'individu, ainsi la nature du genre par rapport à l'espèce ; de là vient que, comme ce qui est genre, en tant qu'il est dit de l'espèce, implique dans sa signification, quoiqu'indistinctement, tout ce qui est déterminément dans l'espèce, de même l'espèce, en tant qu'elle est dite de l'individu, doit signifier tout ce qui est essentiellement dans l'individu, mais indistinctement » (2). On sait que, pour Saint Thomas, ce qui est essentiellement dans l'individu, c'est la matière, la matière qui est autre que l'essence, que la quantité, que la qualité, la matière insaisissable à l'esprit ; et voilà que le problème se pose à nous un peu dans les mêmes termes que M. Parodi le posait naguère à M. Brunschvicg : le ré-

(1) *De ente et essentia*, cap. 4.

(2) *De ente et essentia*, cap. 3.

seau des relations finit par dépendre d'un inconscient, d'un intelligible : est-ce qu'on ne se résigne pas à avouer « que quelque chose reste par essence obscur et comme imperméable à l'esprit, dans l'esprit lui-même » (1) ? La matière, en effet, est autre que tout intelligible, « nec quid, nec quale, nec quantum », elle ne peut donc s'exprimer par aucune relation déterminée ; mais lorsqu'il s'agit de saisir l'individualité de Socrate, nous suppléons à la matière inconsciente et amorphe qui échappe entre nos doigts comme l'eau ou comme Protée, en lui substituant des relations données entre des fonctions spécifiques et des variables individuelles. Ces relations, il est vrai, n'ont pas l'essence et ne donnent pas lieu à la définition de la même manière que les autres (2), mais elles permettent à la pensée de progresser sans arrêt dans l'organisation du réel par le jugement.

Reste la troisième sorte de prédication : affirmer le genre et la différence de l'essence, affirmer le genre ou la différence de l'essence : « l'homme est animal raisonnable », « l'homme est un animal » « l'homme est raisonnable ». Nous sommes là en présence du jugement proprement métaphysique : il ne consiste plus à affirmer les idées des idées, le genre de l'essence, comme dans le premier cas, ni à affirmer les idées des individus, comme dans le second, mais à affirmer les idées des natures. Car les natures étant considérées en elles-mêmes, indépendamment des individus qui les réalisent, le jugement est ici le type du jugement métaphysique. Mais qu'on ne s'y méprenne pas : dire que l'homme est un animal raisonnable, ce n'est pas identifier l'essence avec le genre et la différence en un objet universel, sorte d'idée platonicienne ; ce n'est pas non plus identifier l'essence avec le genre et la différence en une représentation universelle. Ce dernier parti est celui que prit le « Commentateur » : pour expliquer le jugement universel sans identifier les objets, il identifia les concepts universels en un seul esprit ; ainsi, croyait-il, l'universalité serait conférée aux objets grâce à l'unité de l'intelligence qui les pense, grâce à l'unité quasi matérielle du sujet pensant, et toutes les intelligences ne feraient qu'une. En raisonnant ainsi, Averroès concevait une universalité d'imagination, non la vraie universalité, celle du jugement. Comme nous le

(1) *L'orientation du rationalisme*. Rev. de Métaphysique et de Morale, juillet 1920, pp. 327-329.

(2) *De ente et essentia*, cap. 3.

voyions tout à l'heure, l'essence, considérée dans les individus, n'y est ni une, ni commune, ni universelle, elle n'obtient sa nature spécifique qu'en tant qu'elle est dans l'intellect, « *secundum illud esse quod habet in intellectu* » : c'est l'intellect qui lui donne l'universalité, non en tant qu'elle est une chose, mais en tant qu'il juge. Et ainsi la proposition métaphysique la plus authentique, celle qui dit de l'essence l'espèce et le genre, se résout en un réseau de relations composées, en un double et même triple système de fonctions où les premières variables sont elles-mêmes fonctions : l'essence est universelle par sa relation aux choses singulières, et cette relation aux choses singulières est universelle par l'intellect, et il y a, entre les divers intellects, cette relation qu'ils pensent les mêmes relations ⁽¹⁾.

En dehors des trois sortes de « prédication » que nous venons d'examiner, et qui, d'une manière ou de l'autre, expriment l'essence, reste le jugement qui exprime un rapport accidentel : « Socrate est fils de Phénarète ». Sans doute, la nature humaine est dans Socrate, et en attribuant à Socrate d'être fils de Phénarète, je l'attribue à la nature humaine, mais je ne le lui attribue qu'en raison de l'individu en qui elle est : c'est une attribution de fait, non de droit. Il n'y a pas à chercher une cinquième sorte de « prédication », un jugement qui exprimerait, non plus des relations essentielles, ni des relations étrangères à l'essence, mais l'unité même de l'essence. Tout jugement relie des termes, tout jugement est une relation, et va, par conséquent, plutôt vers le morcelage que vers l'unité. Mais ce n'est pas à dire qu'implicitement il ne pose pas l'unité. Et c'est justement ce que, dans les analyses précédentes, on aura remarqué. Le genre, l'espèce, les caractères essentiels ne sont pas des parties de l'essence : Socrate tout entier est homme, et tout entier est intelligent, et l'homme tout entier est intelligent. L'idéal de la science, l'idée platonicienne que nous proposait Edmond Goblot, c'est de saisir dans l'unité réelle de l'être

(1) Non est universitatis illius forma secundum hoc esse quod habet intellectum, sed secundum quod ad res refertur ut similitudo rerum... Relinquitur quod ratio speciei accidat naturae humanae secundum illud esse quod habet in intellectu. L'universalité du jugement n'est pas constituée par « *ens intellectum* », par un concept, comme le voulait Averroès, elle est une relation à l'intellect, « *secundum illud esse quod habet in intellectu* », « *secundum quod ad res refertur ut similitudo rerum.* » *De ente et essentia*, cap. 4.

la dépendance essentielle des caractères variables par rapport aux fonctions primitives. Selon saint Thomas, le genre, l'espèce, etc., appartiennent à l'essence « per modum totius, prout implicite et indistincte continet totum hoc quod in individuo est » (1). C'est dire que les jugements essentiels, tout en détaillant des relations, supposent l'être réel un, l'essence comprise en son unité, « natura absoluta considerata. » (2). Il fallait indiquer cette perspective : nous sommes déjà nettement orientés vers le terme définitif.

Il est inutile de pousser plus loin cet exposé de la théorie de la « prédication ». Nous ne l'avons traitée qu'à moitié, nous n'avons dit ce qu'est la prédication que dans le cas où elle porte sur les réalités matérielles : il resterait à dire ce qu'elle est lorsqu'elle s'applique aux réalités spirituelles. Mais ici l'obstacle de la Chose inintelligible, de la matière, n'est plus à craindre, car il est évident qu'à comprendre l'esprit, on se spiritualise ; et si, à comprendre le monde sensible, la possibilité nous est ouverte d'un progrès spirituel sans limite, à plus forte raison en sera-t-il ainsi lorsque le travail intellectuel portera sur les âmes et sur le principe suprême de toute vie spirituelle.

Ceux pourtant qui connaissent l'Idéalisme critique, ceux qui ont lu les pages si pleines et si claires de M. Brunschvicg sur les trois rythmes fondamentaux de la pensée, ne seront pas complètement satisfaits par les pages qui précèdent. Elles aboutissent, diront-ils, à des résultats équivoques ; elles partent, sans le dire, de la supposition initiale de la primauté du concept sur le jugement ; au fond, elles se meuvent toujours dans un monde de concepts, dans un monde d'abstractions réalisées sous les noms d'espèces, de familles, de classes... C'est la science et la philosophie conçues sur le type descriptif de l'histoire naturelle ; on maintient ainsi les habitudes d'esprit du Stagirite, médecin et naturaliste par métier héréditaire, on ne se meut pas selon le pur rythme intellectuel, celui des lois nécessaires, tel que l'ont conçu Platon ou Descartes : le raisonnement est un raisonnement de subsomption, consistant à placer extérieurement le moins général dans le plus général ; ce n'est pas un raisonnement de compréhension, consistant à démontrer des relations intérieures les unes aux autres.

(1) *De ente et essentia*, cap. 4.

(2) *Ibid.*,

Nous croyons avoir montré, cependant, que la subsumption des classes n'est que l'enveloppe extérieure du raisonnement, que la subsumption n'a de sens véritable qu'en tant qu'elle dépend d'un système de relations intérieures ; le rythme de la pensée conceptuelle est au moins lié essentiellement au rythme de la pensée fonctionnelle. Mais nous ne voulons pas appuyer sur ce point, parce qu'il y faudrait dire le dernier mot sur la primauté du concept ou la primauté du jugement, et que ce dernier mot ne pourra être prononcé qu'au terme d'autres analyses. En attendant, une autre réponse se présente : à côté du rythme de la pensée conceptuelle, lequel est lui-même un rythme de la pensée fonctionnelle, il y a pour nous un rythme de pensée purement fonctionnelle, parce qu'il ne repose pas sur des concepts génériques ou spécifiques ; et ce rythme de pensée, s'il n'est pas primitif pour nous, intelligences tournées vers la vie pratique et la matérialité, est, en soi, le rythme premier, parce que seul il s'applique aux plus hautes réalités spirituelles.

Soit un raisonnement quelconque sur la nature de Dieu. Il sera bâti avec des concepts, si par concept on désigne tout acte d'intellection ; mais si, par concept, on désigne spécialement la hiérarchie des espèces et des genres, on se méprend ; à ce titre, il n'y a place pour aucun concept. Les raisonnements sur Dieu sont d'abord fondés sur la notion d'être ; or il n'y a, dans l'être, ni espèce, ni différence, car toute espèce se distingue du genre par une détermination autre que la détermination formelle du genre ⁽¹⁾, et en dehors de l'être, il n'y a rien : la notion d'être n'est pas générique, elle est analogique. Quand un raisonnement porte sur des notions où il n'y a ni genre ni différence, il faut bien que ce raisonnement soit un raisonnement fonctionnel. Et il en ira toujours de la sorte en ce qui concerne Dieu : aucune notion fournie par notre expérience n'est susceptible, telle quelle, d'être transportée dans l'être divin ; car toute notion fournie par notre expérience est faite de pièces plus ou moins extérieures les unes aux autres et emboîtées à l'image des compartiments de la quantité ou des qualités de la matière, extériorité qui ne se réduit pas à l'unité par elle-même et que les Anciens désignaient par les mots de puissance et d'acte. Or, appli-

(1) Il est vrai que le genre contient, à l'état de variables, toutes les différences et toutes les espèces, mais il est vrai aussi que la détermination formelle du genre diffère des déterminations formelles des espèces contenues dans le genre.

quées à la divine unité et simplicité où tout se compènètre, de telles notions deviendraient mensongères : il les faut donc transposer sur le mode analogique, en faire des notions où il n'y ait ni genre ni différence.

Apportons en un exemple. Soit cette réfutation du Panthéisme, empruntée à Saint Thomas (*contra Gentiles*, I, 26). On veut démontrer que Dieu n'est pas l'être formel universel. D'où viendrait, en effet, en cette hypothèse, la distinction des différents êtres que nous révèle l'expérience? La distinction des différents êtres ne peut venir de l'être universel qui leur est commun à tous ; si donc ils diffèrent, il faut, ou bien que l'être universel soit spécifié par des différences ajoutées, ou bien que l'être appartienne aux choses de manière différente suivant leur nature. Or la première hypothèse est contradictoire, parce qu'en dehors de l'être il est impossible de prendre des différences spécifiques, il ne reste que le néant. La seconde hypothèse est pareillement irrecevable, parce qu'elle pose en Dieu la distinction réelle de natures qui recevraient accidentellement l'existence divine. Et par conséquent, si l'être divin était l'être formel de toutes choses, toutes choses formeraient une unité identique.

Il est facile de se rendre compte que ce raisonnement est formé de syllogismes hypothétiques, et que chaque jugement exprime une relation. Bien plus, les concepts qui sont les termes de ces syllogismes renferment intrinsèquement des relations : sans doute, les réalités auxquelles ils correspondent sont des absolus, mais notre intelligence discursive ne les saisit que sous forme de relations. Ainsi Dieu est conçu comme perfection simple en qui ne peut trouver place l'action progressive qui compose, et, partant, vient de l'imparfait ; il est le Parfait, « *quod est in actu completo absque omni factione* » ; c'est là une détermination du concept d'une nature dans laquelle l'existence est identique à l'essence, et ce concept à son tour est une détermination du concept d'un être en qui il n'y a aucune composition. Or déterminer de la sorte un concept n'est pas lui adjoindre du dehors l'image d'une donnée étrangère, c'est en pénétrer mieux la nature en formulant des relations qui ont leur origine non, il est vrai, dans l'être réel, mais dans notre manière de le comprendre.

Ainsi la métaphysique de Dieu est tissée de raisonnements dont les termes ne représentent pas une hiérarchie de genres et d'espèces, mais des relations analogiques. Dire ce qu'est l'analogie

et comment l'analogie des proportions humaines se prête, par rapport à Dieu, à des affirmations qui aient encore un sens, serait sortir du cadre de ce travail. Mais en avons-nous dit assez, et faut-il revenir en arrière pour répondre à une dernière difficulté, à laquelle nous avons déjà touché ? Nous avons beau mettre en lumière le rôle de la relation dans la biologie du concept, dans le contenu générique et spécifique du concept, dans l'évolution du concept analogique indépendant des genres, il reste quand même que les relations conceptuelles sont conçues comme relatives à un donné. Or c'est précisément l'existence d'un donné qui paraît, à nombre de nos contemporains, et, parmi eux, à d'illustres penseurs, un esclavage pour la pensée. « L'Idéalisme, pour rester fidèle à son propre principe, refuse de se reposer dans la contemplation d'un système fini de phénomènes ou d'essences » (1). « L'alternative dépend de la distinction entre une philosophie de la représentation, qui s'arrête au point frontière où *donnant* et *donné* entrent en contact, et une philosophie du jugement chez qui le *donnant* se définit par la capacité d'aller au delà du *donné* » (2). D'où l'obligation, pour le penseur qui dépasse les phases inférieures du développement de l'esprit, de dépasser la philosophie de la représentation, et de chercher avant tout « ce progrès indéfini de l'esprit relativement à lui-même, qui est, selon nous, le caractère authentique et profond de l'intellectualisme. » (3)

Il y a dans ces textes, nous semble-t-il, deux conceptions qui sont liées dans la pensée de M. Brunschvicg, mais qu'il importe de séparer pour les mieux entendre. D'une part, le progrès indéfini de l'esprit n'apparaît possible que si la vérité dépend de l'esprit lui-même ; que si elle est, non pas la conformité d'une représentation à une chose au delà de laquelle on ne va pas, mais une conformité de jugements au delà desquels on est toujours appelé à avancer. D'autre part, on nous affirme une thèse qui ne concerne plus seulement le développement de notre vie spirituelle, mais une thèse proprement métaphysique : la vérité consiste à reconnaître l'existence des choses par les conditions intelligibles que l'esprit porte en soi, ou, ce qui est plus haut encore, ce qui est l'intuition intellectuelle de Spinoza ou la conscience rationnelle

(1) L. BRUNSCHVICG. *L'orientation du rationalisme*, p. 325.

(2) *Ibid.*, p. 291.

(3) *Ibid.*, p. 329.

de Jules Lachelier, elle consiste en ce que la pensée se saisit elle-même comme étant la Vérité, comme la conscience et l'affirmation de la vérité des conditions de toute existence ⁽¹⁾.

Nous avouons n'être pas extrêmement frappé par cette crainte que la représentation arrête l'essor de la pensée. Elle l'arrête évidemment si elle n'est qu'une image, si le processus intellectuel n'est pas autre chose que la comparaison entre un « atome » de conscience et un « atome » de l'univers physique. Cette conception est peut-être celle de Condillac, elle ne ressemble pas, même de loin, à la philosophie à laquelle nous nous attachons : nous espérons avoir contribué, dans les pages qui précèdent, à en faire la preuve. Que l'univers de la représentation soit fini dans l'espace, c'est, comme le dit M. Brunschvicg, l'affaire de la science ; c'est une question de fait, et dont la réponse n'est pas susceptible de limiter le mouvement de la pensée. De même si les philosophes d'autrefois ont estimé, pour des motifs qui aujourd'hui nous paraissent frivoles, que l'univers est sphérique et que la Terre en est le centre, cette cosmographie bornée n'a imposé aucune limite à leur spontanéité spirituelle : il semble même au contraire que dans les limites étroites de son monde, dans les casiers de son enfer, dans les cercles de son purgatoire, dans les planètes de son ciel, Dante manifeste plus visiblement l'infinité de sa puissance créatrice.

Si du reste il y a peut-être des arguments de la science pour limiter l'univers dans l'espace, il n'y en a pas pour le limiter dans le temps : le fameux argument prétendant que toute collection donnée est finie n'est qu'une pétition de principe, supposant implicitement que la collection est nombrée, c'est à dire qu'elle est finie. Aussi Saint Thomas admet que Dieu eût pu, s'il l'eût voulu, créer le monde de toute éternité. En tout cas, il reste que Dieu, qui connaît, avec les réels, tous les possibles, connaît des infinis. Bien plus, il connaît les pensées et les sentiments des cœurs, qui se multiplieront à l'infini, puisque les créatures rationnelles demeureront sans fin ⁽²⁾. Sans doute, cette connaissance de multitudes infinies, et, on le pourrait dire, d'infinités d'infinis, Dieu ne l'a pas sous la forme du nombre, il la possède par un acte simple à qui tout est présent ; mais la vérité divine est la source de toute

(1) *Ibid.*, p. 321.

(2) *Sum. I^a q. 14 a. 12.*

vérité, et l'effort de notre intellect, par l'analyse et par la synthèse, « componendo et dividendo », a précisément pour fin inaccessible de restituer, par une composition de rapports sans limite, l'infini que Dieu saisit par un acte simple ⁽¹⁾. C'est pourquoi il n'y a pas de réalité donnée en laquelle l'élan intellectuel se puisse jamais fixer : la formule de Saint Thomas est aussi impérieuse que celle de M. Brunschvicg : « nunquam intellectus noster tot intelligit, quin possit plura intelligere » ⁽²⁾.

Voilà pour le progrès indéfini de l'esprit. Reste le problème de la nécessité intelligible, et, avec elle, de l'élément ontologique présent dans le jugement et fondant la vérité. C'est ce que nous allons étudier d'abord dans le jugement et ensuite dans le raisonnement.

II

Ce qui vient d'être dit sur le concept impliquant des relations — sur un rythme de pensée logique qui use de relations pures, et non de subsumptions de genres et d'espèces — n'est pourtant pas une concession à la mode du relativisme. La relation n'est pas l'unique opération de l'esprit, ou l'unique spectacle intellectuel : la « relatio » suppose le « relatum ». Voilà ce qu'il faut maintenant montrer, en montrant en même temps que l'esprit, par le fait qu'il s'attache à un objet pour le comprendre, ne s'y assujettit pas, mais y trouve au contraire le principe de son activité et le moteur de sa liberté.

En quelques pages denses et lumineuses de ses *Étapes de la philosophie mathématique*, M. Brunschvicg explique comment Platon a conçu l'analyse et la synthèse mathématiques, comment il élargit la base de la science, comment il en élargit la notion en reconnaissant que ce qui est au delà du nombre n'est plus au delà de l'intelligence ⁽³⁾. Arithmétique et géométrie usent d'une même méthode : elles remontent, l'une, au delà des unités spécifiquement distinctes pour les sens ; l'autre, au delà des figures visibles, pour faire dépendre les rapports d'hypothèses qu'il n'est pas possible d'apercevoir autrement que par la pensée. On ne peut montrer

(1) *Ibid.*, I^a q. 16. a. 6.

(2) *Ibid.*, I^a q. 86. a. 2.

(3) *Les étapes de la philosophie mathématique*, pp. 49-55.

avec plus de profondeur comment le platonisme ordonne la matière sensible sous des rapports purement intelligibles. Parmi les textes cités en note par M. Brunschvicg, il en est un dont la suite vient heureusement à notre sujet et nous marque la voie à suivre. Après avoir désigné toute une série d'images étagées qui sont les copies affaiblies les unes des autres, les ombres des objets ou leurs images projetées dans les eaux, les figures dessinées par les hommes, les objets matériels eux-mêmes, Platon affirme que les géomètres s'élèvent, au delà de ces images fuyantes, jusqu'à des hypothèses ⁽¹⁾. Puis il continue ainsi : le raisonnement, dit-il, s'élève plus haut par la force de la dialectique ; il prend alors les hypothèses pour ce qu'elles sont, c'est à dire pour des hypothèses (*τὰς ὑποθέσεις ποιούμενος οὐκ ἀρχάς, ἀλλὰ τῷ ὄντι ὑποθέσεις*) il s'en sert comme de degrés, comme de tremplin pour s'élever jusqu'à l'inconditionné, jusqu'à ce qui est le principe du tout (*ἵνα μέχρ' τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντός ἀρχὴν ἴδῃ*). ⁽²⁾. Le raisonnement suppose, non pas seulement une donnée sensible comme point d'appui, mais des jugements intelligibles premiers, un intelligible premier : les affirmations dérivées ont un sens relatif aux affirmations premières, et les affirmations premières se doivent rapporter à une appréhension première. Nous avons déclaré qu'à se placer au point de vue biologique des opérations de l'esprit humain, on doit affirmer la primauté du jugement : nous allons dire maintenant qu'à se placer au point de vue du réel intelligible, on doit affirmer la primauté de l'idée (si ce mot, pour bien des raisons, est préférable à celui de concept). Pour parler le langage de l'École, au point de vue de « l'exercice », primauté du jugement ; au point de vue de la « spécification », primauté de l'idée.

L'argumentation se devra poursuivre sur deux étages successifs. 1^o) La théorie, admise communément aujourd'hui, du concept système de jugements virtuels, suppose qu'en remontant de jugements virtuels à jugements virtuels, on aboutit, non à des données sensibles, mais à un intelligible inconditionné, *ἀνυπόθετον, ἀρχήν*, raison d'être de la cohérence interne des jugements virtuels qui constituent le concept, garant de leur signification objective, raison de la nécessité de l'union des caractères, principe du mouve-

(1) *Rep.* VI, 510 D.

(2) *Ibid.*, 511 B.

ment de l'esprit dans la recherche et l'organisation des relations. 2^o) La théorie du raisonnement exige que la liaison nécessaire des jugements repose, non sur la liaison d'opérations mentales dont l'une est un moyen pour faire réussir l'autre, mais sur une dépendance interne de relations qui s'imposent à l'esprit et qui sont reconnues, non créées, par les opérations mentales ; or, reconnaître la vérité sans la créer, c'est la voir.

Bien entendu, avant le raisonnement, le jugement. Nous allons examiner la théorie du concept réductible en jugements virtuels, en commençant par des concepts éloignés des données sensibles ; de là, nous remonterons aux concepts primitifs, car nous supposons admis que le monde sensible est connu par nous d'abord.

a) *Concepts obtenus par induction, par généralisation.* Quel peut être le sens d'un concept obtenu par induction, par exemple, du concept de vie ?

Les animaux se meuvent, croissent, se reproduisent. Les plantes se meuvent, croissent, se reproduisent. Se mouvoir, croître, se reproduire, c'est avoir en soi le principe de son mouvement, c'est la vie. Un tel raisonnement est un syllogisme de la troisième figure, consistant à unir des qualités appartenant à un même sujet. C'est la véritable induction, laquelle a pour résultat d'unir indissolublement des qualités, et, par là, de créer de nouveaux concepts. Or le concept de vie ainsi obtenu est-il simplement *l'opération de pensée qui joint les prédicats de sujets différents* ?

Soit, maintenant, le concept d'un nombre irrationnel, par exemple, $\sqrt{2}$. Signifie-t-il uniquement des opérations : concevoir $\sqrt{2}$, est-ce simplement attribuer à un nouveau symbole la possibilité d'être traité par l'addition, la soustraction, etc ? Mais si je veux que ma définition ne prête pas au même reproche que les démonstrations par l'absurde, de convaincre sans éclairer, j'essaierai de donner au symbole une signification intrinsèque ; et il y a là un besoin si naturel et si irrésistible que tout le monde cherche à définir $\sqrt{2}$, non pas comme le symbole d'un nombre inexistant sur lequel on opérerait, mais comme un nombre d'une autre espèce que les nombres ordinaires (théorie des coupures, etc). Or, si le nombre irrationnel, obtenu par une généralisation, doit, pour être déterminé, correspondre à un intelligible, il en sera de même pour les jugements virtuels correspondant au concept de nombre fractionnaire, de nombre entier, etc ; et comme il n'y a aucun motif

de se contenter jamais d'un concept indéterminé, il en sera de même pour le dernier des jugements virtuels.

Voici l'idée d'être, obtenue aussi par généralisation, mais par une généralisation d'un ordre à part, une généralisation qui supprime la restriction spécifique, sans pourtant circonscrire le concept dans un genre. Si la notion d'être, en effet, était un concept de genre, les choses sensibles appartiendraient à ce genre au même titre que Dieu, puisque Dieu est et que les choses sensibles sont : être serait dit, dans le même sens, de Dieu et des choses sensibles. Et puisque Dieu a en soi le principe de son existence, qu'il a l'être par soi, les choses sensibles auraient aussi l'être par soi, elles seraient Dieu. L'absurdité de la conclusion prouvant l'absurdité de l'hypothèse, nous disons que la notion d'être n'est pas une notion générique, mais une notion analogique. Maintenant, nous le demandons, le concept obtenu par un procédé généralisateur aussi original est-il simplement ce procédé lui-même ? Mais pour faire semblable réponse, il faut pousser le nominalisme à un point où bien peu le poussent, il faut maintenir à la rigueur que nous ne pensons que des images et des mots, donc que le concept d'être n'est rigoureusement qu'un « flatus vocis ». Bien peu oseraient aller jusque là. M. Bergson, qui pourtant est l'auteur d'une critique de l'intellectualisme aussi hardie que celle de Kant, ne manque pas une occasion d'émettre des théories sur l'être, sur le néant, sur le possible. Il est bien malaisé, et il est même impossible, à moins de ne rien dire, de refuser au concept d'être une signification intrinsèque, de ne pas croire qu'il s'applique immédiatement à un objet.

Résumons : les concepts qui paraissent le plus abstraits, ceux qui sont obtenus par induction, par généralisation générique, par généralisation analogique, veulent être déterminés en eux-mêmes, et non seulement par les opérations mentales qui les posent. Pour le nier, il faut faire appel à des doctrines étranges, et qui s'opposent manifestement au mouvement naturel de la pensée. Tout ce qu'on pourrait dire, c'est que la signification de ces concepts est constituée, en fin de compte, par les jugements virtuels antérieurs, par ceux dont dépend l'induction ou la généralisation finale. La question définitive est maintenant posée : le concept peut-il être réduit totalement aux jugements virtuels qui sont censés le constituer ? ou se réfère-t-il à un intelligible, objet direct de l'intellect ?

b) *Réduction totale du concept en jugements virtuels?* Personne n'a soutenu, avec plus d'habileté et de précision que Goblots, cette théorie que la signification du concept se résout totalement en un système de jugements virtuels. Il remarque d'abord que la signification du concept n'est pas quelque chose de matériel, mais quelque chose de formel : ce n'est pas la somme indéfinie et amorphe des images qu'il peut évoquer, mais l'infinité des jugements possibles dont il peut être sujet ou attribut. L'image des Tuileries est susceptible, par association, d'évoquer l'image d'un parc de Londres, mais la signification des Tuileries n'accepte pas le jugement : « les Tuileries sont à Londres ». Aux jugements possibles dont le concept peut être sujet ou attribut, il faut donc aussi ajouter, pour en avoir toute la signification, ceux dont il ne peut-être ni sujet ni attribut. « Tracer la limite entre ces deux infinis, l'un contenu dans, l'autre exclu de la signification du mot, c'est la définir ». En somme, le concept ne se définit pas par sa formation, car il vient des images, et le définir par elles, c'est en rester à la psychologie associationniste ; il se définit par sa fonction : « il est un moyen, et par là il appartient à cette psychologie finaliste de l'intelligence, qui est proprement la logique » (1).

Jusque là, rien que de parfaitement pensé. Mais nous devons poursuivre au delà. La signification du concept est celle de ses jugements virtuels. Mais chaque jugement virtuel, que signifie-t-il ? Évidemment, il n'est pas plus réductible à des associations que le premier concept ; à son tour, il unit des concepts dont chacun se résout en un système de jugements virtuels. Notons ici, en passant, qu'il est bien difficile que chaque jugement virtuel se réduise intégralement en d'autres jugements virtuels, sans rien avoir de propre que l'acte même de pensée qui constitue l'assertion : l'arrêt dans la régression des jugements virtuels ne serait spécifié que par le mouvement qui le précède et par le mouvement qui le suit. Autant vaudrait dire que l'arrêt du train en Avignon est constitué uniquement par l'acte du serre-frein, acte qui se rapporte d'une part au roulement effectué depuis Marseille, d'autre part au roulement qui va s'effectuer vers Paris : définir l'arrêt du train par la gare même où il se fixe serait peut-être meilleur. Mais passons. Supposons qu'on arrive aux derniers jugements virtuels. Car

(1) *Traité de logique*, p. 90.

il y en a. Il y en a relativement à nous ; nous ne pouvons pousser à l'infini la régression, et en fait, selon la puissance de notre esprit, selon aussi les hasards de notre instruction ou de notre expérience, nous nous arrêtons à des jugements au delà desquels nous ne remontons jamais. Il y en a dans l'ordre de la logique : chaque science a ses indémontrables, qu'elle accepte sans les discuter, et qui ont pour rôle de garantir sa matière, ou de diriger et justifier ses expériences, ou de fonder ses déductions. Et si l'on admet que les principes indémontrables des sciences particulières ne sont pas premiers en soi, qu'ils sont justiciables d'une discipline supérieure, on arrive à des principes absolument premiers dans l'ordre de la pensée et dans l'ordre de l'être : d'une part, aux principes logiques dont nos logisticiens ont établi des listes, d'autre part, aux principes de la métaphysique, principes d'identité, de non-contradiction, du tiers exclu, de causalité, de finalité.

Or, quand on arrive à ces principes suprêmes, on se demande ce qu'ils signifient. Va-t-on dire que leur signification est constituée par les jugements virtuels desquels on est parti pour remonter à eux ? que, par exemple, la loi de réfraction de la lumière renferme, dans les jugements virtuels qu'elle signifie, le principe de causalité, et qu'à son tour le principe de causalité, dans les jugements virtuels qu'il signifie, renferme la loi de la réfraction de la lumière ? C'est dire qu'on définit a par b et b par a, et par conséquent qu'on ne définit rien et qu'on n'entend rien. Ou alors, va-t-on dire que les derniers jugements virtuels sont simplement une association d'images constituée en jugement par l'assertion ? Par exemple, le principe de causalité ne serait que l'assertion particulière d'un fait joint à un autre fait, de l'image du soleil et du sentiment de joie que produit en moi sa lumière. Cette hypothèse est la seule qui se présente, et nous devons tâcher de la comprendre. Il s'agit de préciser ce qu'on entend par cette assertion qui, en unissant deux images, fait d'elles un principe ⁽¹⁾. Est-ce qu'on entend, par assertion,

(1) Si nous comprenons bien la théorie du principe de causalité qui est soutenue dans *L'expérience humaine et la causalité physique*, la fonction de causalité ayant pour rôle d'étendre progressivement les mesures dans l'espace et dans le temps à partir d'un centre de référence présent, les jugements de causalité relient des images (en leur substituant des fonctions mathématiques), et la fonction universelle de causalité est la fonction de liaison universelle des images. Ou faudrait-il attacher un sens ontologique à la formule que propose M. BRUNSCHWIG pour le principe de causalité : « l'Univers existe » ?

un acte psychologique, une opération vitale, donc quelque chose qui, en soi, n'a pas de signification? Ce serait une opération qui, en s'appliquant aux matériaux indéfinis de l'association, y isolerait deux termes et les rendrait corrélatifs, la signification de l'assertion serait constituée par l'acte même qui isole les deux termes, qui pose le sujet relativement au prédicat, ou, pour parler comme Wilhelm Wundt, qui « dichotomise » (*Zweigliederung*) (1). Mais le fait, pour une série d'images associées, d'être agies par une opération vitale, d'être « dichotomisées », ne forme pas une signification. Est-ce qu'il suffit, pour obtenir un jugement qui ait un sens, de « dichotomiser », de couper, dans le matériel amorphe des images, deux éléments et de les poser l'un en face de l'autre comme sujet et comme prédicat?

Voilà où est la difficulté. Il s'agit, en définitive, de savoir si, en dehors des images associées et des opérations de l'esprit, il y a un « intelligible. » Car, s'il n'y a pas un intelligible immanent au sensible et que l'esprit en dégage par un acte d'abstraction quasi créateur, il ne reste que deux hypothèses pour expliquer la signification des concepts et des jugements virtuels inclus dans les concepts. Ou bien cette signification dépend des opérations de l'esprit dirigées en vue d'une commodité, et nous voilà enchaînés dans le système puéril des interprétations d'un pragmatisme qu'il faut prendre à la lettre. Or, on le sait, il n'y a jamais eu de pragmatisme à prendre à la lettre : Henri Poincaré, qui avait parlé, en termes paradoxaux, du caractère conventionnel des lois, dut ensuite montrer à des disciples imprudents qu'ils dépassaient sa pensée ; et toute la subtilité de Schiller se dépense à réintégrer (sans le dire) les procédés de l'intelligence sous les formes du travail vivant intéressé (2).

(1) Voir, dans la *Logik*, la théorie du jugement, tome I, p. 145 s.

(2) Voir, comme type de cette attitude, la *Logic for use, an introduction to the voluntarist theory of knowledge*. London, Bell and sons, 1929. Ce contempteur de la logique classique procède par affirmations massives : il présente sa doctrine comme absolument vraie. L'épithète « true » vient souvent sous sa plume : visiblement, sa théorie est pour lui une représentation exacte de la réalité mentale. Il suppose donc que la connaissance est une représentation exacte du réel, alors que sa théorie le nie expressément. Et pourtant il prétend décrire la pensée logique uniquement en tant qu'opérations psychologiques, sans jamais faire allusion à son caractère « intentionnel », à sa capacité d'exprimer des essences ou des rapports indépendants de l'esprit. M. SCHILLER res-

Alors, dernière hypothèse, la signification des concepts et de leurs jugements virtuels dépend de « catégories ». Encore faut-il bien savoir ce qu'on entend par là ; et quand on sort du domaine des abstractions très générales, quand on s'en prend à des propositions véritables, il n'est pas aisé de voir en quoi l'application des catégories détermine une signification précise. A vrai dire, si les catégories sont, selon la pensée de Kant, des formes de liaison, non des objets d'intuition, elles ne contribuent qu'indirectement à former la signification, car elles sont ce grâce à quoi l'on connaît, non ce que l'on connaît ; les conditions de la signification, non la signification. Soit, par exemple, le principe d'identité : « ce qui est, est », ou le principe de causalité : « tout ce qui commence d'être a une cause. » Soient même quelques uns de ces principes sur lesquels les logisticiens fondent le calcul logique, et qui semblent ne pas représenter autre chose que des opérations mentales : la définition de l'équivalence de deux propositions : $p = q = .p \supset q$. $q \supset p$ « dire que p égale q, c'est dire que p implique q et que q implique p » ; ou le principe de simplification, $(p \supset q) \supset p$, « l'affirmation simultanée de p et de q implique l'affirmation de p. » Dans ces différentes propositions, qu'est-ce qui constitue la signification propre ? Nous avons renoncé à l'attribuer à des images, ou au démembrement des images par groupes binaires ; l'attribuer à des catégories, par exemple, à l'universalité de ces propositions, à leur nécessité, etc, ce n'est pas dire quelle est la signification, c'est au plus dire comment on l'obtient, ou quelles en sont les conditions. Et remarquons que les principes de logistique dont nous parlions tout à l'heure peuvent bien être des règles d'opérations mentales, mais leur signification n'est pas une opération mentale, elle s'y rapporte : il y aura toujours une différence entre opérer et connaître une opération, entre la machine à calculer et l'esprit qui a construit la machine et en suit le fonctionnement.

Il est vrai que tout à l'heure nous comprenions les catégories sous la forme rigide que Kant leur avait imposée : aujourd'hui

semble à un ingénieur des chemins de fer qui serait devenu fou. Cet ingénieur, après avoir établi une théorie excellente du service de la traction, déclarerait que cette théorie suffit à tout, puisqu'elle donne les règles du mouvement des trains, et qu'une théorie du service de la voie, puisque la voie n'est pas un mouvement, est un « puzzle » portant sur des non-sens. Voir, en particulier, la théorie du « meaning », pp. 49-75.

on a assoupli ces vieux moules, et les interprètes récents du Kantisme voient dans les catégories les « invariants généraux de l'expérience », les principes derniers admis provisoirement pour mettre d'accord nos expériences avec nos hypothèses ⁽¹⁾. En assouplissant ainsi les cadres des catégories, en faisant d'elles les motifs principaux auxquels se rattache le progrès de l'esprit, on n'apporte pas une réponse au problème de la signification des propositions. En effet, les propositions qui, pour nous, dans la phase actuelle de notre science, sont dernières (par exemple, celles que nous citons tout à l'heure), ou bien ne sont suspendues à rien, n'ont pas de sens *pour nous* (peu importe, pour nous, que nos successeurs les résolvent en d'autres jugements virtuels), ou bien, si elles ont un sens pour nous, elles expriment (telle serait sans doute la réponse de M. Brunschvicg, et telle aurait été à peu près celle de Cassirer) l'intuition intellectuelle de l'esprit se saisissant lui-même comme source de la vérité. Seulement, cette signification-là est par derrière les jugements, elle ne leur est pas intérieure ; elle sert peut-être à les justifier ou à les promouvoir, non à les remplir, et ainsi, en dernière analyse, l'assertion reste dépourvue de signification. Or, est-ce qu'en énonçant ces principes, nous ne les entendons pas ?

Au terme de ces laborieuses analyses, avouons que notre âme éprouve un malaise. Pourquoi, se dit-on malgré la sympathie que suscite toujours l'invention philosophique, recourir à des théories si étranges, si contraires à l'élan naturel de la pensée, à la pratique de la vie et de la science ? Pourquoi s'obstiner à attribuer au jugement, non la signification intrinsèque d'idées exprimant l'être, mais celle des opérations mentales qui le profèrent, ou celle, qui est aussi extrinsèque, de l'esprit se pensant soi-même ⁽²⁾ ?

III

I. *Déduction et relation.* Le raisonnement, étant fait de jugements, est fait de relations. Que sont ces relations ? Quels sont

(1) E. CASSIRER. *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*. Voir le ch. V, sur l'induction, surtout le 3^a paragraphe, pp. 351-359. Berlin, Cassirer, 1910.

(2) Comme nous le disions tout à l'heure, même pour les principes de logique cités tout à l'heure, la signification est celle d'opérations mentales auxquelles *s'appliquent* ces principes, et non celle d'opérations mentales qui *posent* ces principes : c'est la signification d'un être *pensé*, non d'un être pensant.

les éléments qu'elles relient, relations de relations, opérations mentales, intuitions intellectuelles? En analysant le raisonnement, aboutit-on à mettre en lumière, dans les relations elles-mêmes, un résidu qui soit objet d'intuition intellectuelle?

Que l'analyse des relations ne puisse être poussée à l'infini, qu'il en faille venir à des principes premiers doués d'une signification intrinsèque, c'est ce qu'on a cherché à montrer dans la seconde partie de ce chapitre. Le problème qui se pose maintenant est donc unique : les relations qui constituent le raisonnement sont-elles des relations qui ne relient que des opérations mentales?

Selon Edmond Goblot, la démonstration ne tire pas la conséquence des principes : la conséquence est nouvelle, et n'était pas contenue en autre chose. La démonstration n'est pas un raisonnement par récurrence : cette sorte de raisonnement ne s'applique qu'à la série des nombres entiers, et il contient lui-même une démonstration dont il est impuissant à rendre compte. Faire une démonstration, c'est construire la conséquence avec l'hypothèse. On construit un résultat nouveau : par exemple, en algèbre, science qui a pour objet la forme des expressions, on obtient de nouvelles formes ; ou bien, en géométrie, on passe d'une propriété à une propriété hétérogène (dans un triangle isocèle, on passe de l'égalité des côtés à l'égalité des angles). Le résultat nouveau, terme final de la démonstration, n'est pas une invention arbitraire de la fantaisie individuelle ni une trouvaille de hasard fournie par le monde qui nous entoure : la constatation logique de ce résultat nouveau est nécessaire, parce qu'elle est faite selon les règles, c'est à dire selon les conventions logiques sur quoi on est tombé d'accord, et selon les propositions déjà démontrées. En somme, « l'opération constructive fait apparaître un résultat nouveau, la règle garantit qu'il est nécessaire » (1).

Ainsi, les relations qui constituent le raisonnement ne sont pas des relations entre des vérités théoriques, relations indépendantes de l'activité de l'esprit et qui apparaîtraient à une intelligence purement contemplative. « Une pensée purement contemplative ne saurait découvrir dans son objet autre chose que cet objet même, passer d'une propriété à une autre propriété : elle pourrait découvrir dans un principe général les propositions plus spéciales, plus restreintes, implicitement affirmées en lui : elle ne saurait y dé-

(1) *Traité de logique*, p. 269.

couvrir les conséquences qui n'y sont pas, mais qui en résultent, qu'il ne contient pas, mais qu'il entraîne, apercevoir une relation nécessaire entre des propriétés hétérogènes ; elle serait donc incapable de faire aucune démonstration » (1). La constatation logique, terme de la démonstration, celle par exemple, que dans un triangle isocèle les angles opposés aux côtés égaux sont égaux, n'est donc pas liée nécessairement à une vérité théorique ; ou du moins nous n'en pouvons rien savoir, puisqu'à contempler sans construire, nous ne tirerions jamais rien des vérités théoriques. La liaison nécessaire se trouve, non entre les vérités, mais entre les opérations ; et par opérations, il ne faut pas entendre des jugements, il faut entendre des expériences d'ordre sensible. « Les opérations constructives ne sont pas des opérations de l'esprit, mais des opérations exécutées mentalement. En leur essence elles sont des actions externes, par exemple des mouvements. On ne fera aucune difficulté de l'admettre en général, s'il est prouvé qu'il en est ainsi dans les plus abstraits et les moins empiriques de tous les raisonnements. Les opérations arithmétiques se firent, jusqu'à l'invention de la numération écrite décimale, au moyen de jetons, ou, comme l'indique encore le mot calcul, de petites pierres. Les abaques et autres systèmes de calcul tout faits, les règles à calculer, sont des perfectionnements qui permettent d'abréger ces opérations manuelles et sont encore des opérations manuelles » (2).

En somme, raisonner, ou déduire (car tout raisonnement, Goblot le dit avec raison, est une déduction), c'est accomplir mentalement une opération externe ; cette opération donne lieu à une constatation « logique », constatation obtenue par d'autres voies qu'une constatation physique, mais qui est quand même une constatation. Cette constatation est nécessaire, mais sa nécessité provient des règles imposées à l'opération elle-même. On est embarrassé pour discuter semblable théorie ; on se demande si Edmond Goblot soutient vraiment qu'entre les côtés du triangle isocèle et les angles opposés à ces mêmes côtés, la relation nécessaire soit uniquement celle des règles selon lesquelles on est censé retourner manuellement le triangle sur lui-même. Peut-être, dans son effort pour mettre en lumière l'activité créatrice de la pensée dans la déduction,

(1) *Ibid.*, p. 264.

(2) *Ibid.*, p. 272.

Goblot a-t-il employé des expressions qui outrent sa pensée et qui donnent à certaines pages de ce traité, ailleurs si plein d'un rationalisme de bon aloi, une allure empiriste. Quand il écrit : « l'opération constructive fait apparaître un résultat nouveau, la règle garantit qu'il est nécessaire » ⁽¹⁾ ne veut-il pas dire que la nécessité du résultat est reconnue grâce à l'opération, mais qu'elle existe indépendamment d'elle? Cependant, d'autres que nous attribuent à ces textes un sens empiriste : « on affirme, écrivait M. Voisine, que le moment essentiel de la déduction, c'est l'opération. Il semble que, pour M. Goblot, ce soit tout un de *construire* la somme (des angles d'un triangle) et d'en démontrer certaines propriétés » ⁽²⁾. D'ailleurs, peu important, étant donné notre but, les intentions de l'auteur ; ce qui nous intéresse ici est la théorie, et, si elle n'est pas soutenue en fait par tel ou tel, elle demeure, dans son expression, le type de la doctrine que nous avons à examiner pour parvenir à des conclusions.

Supposons donc un instant que la déduction est seulement une opération extérieure entre des opérations régies par certaines règles. Mais l'opération qu'on nous présente comme l'essentiel de la déduction, ce sans quoi il n'y aurait ni conclusion, ni nécessité, ne crée pas la nécessité, elle n'a pour rôle que de la faire reconnaître. Attacher des wagons les uns aux autres, c'est créer entre ces wagons un lien qui peut être supprimé ; construire une parallèle à un côté d'un triangle et en prolonger la base, c'est parvenir à reconnaître une relation nécessaire qu'on ne pourra plus détruire. Il y a des opérations dont les résultats, constatés scientifiquement, sont nécessaires ; et il y a d'autres opérations, dont les résultats, constatés scientifiquement, ne s'imposent pas comme nécessaires. Dans l'un et dans l'autre cas, l'opération est dirigée par des règles : l'homme d'équipe qui joint les attelages des wagons suit des préceptes aussi impératifs que le géomètre. A supposer qu'entre les wagons du train il y ait un lien nécessaire, ce lien est sûrement d'un autre ordre de nécessité que la nécessité logique de non-contradiction, et la constatation logique du résultat du théorème ne ressemble pas à la constatation empirique. Nous nous trouvons en présence de « faits logiques » : on constate des

(1) P. 269.

(2) *Un nouveau traité de logique*, dans la *Rev. de philosophie*, nov.-déc. 1920, pp. 604-605.

vérités d'ordre intelligible, qu'on ne peut nier sans se contredire, et qui s'imposent à l'esprit avec l'évidence d'une contrainte extérieure, aussi bien que les faits qui frappent nos sens. Nos meilleurs logiciens en viennent à adopter ce point de vue quasi platonicien : telle était la pensée maîtresse des *Logische Untersuchungen* d'Edmund Husserl, et qui inspire encore sa *Formale und transzendente Logik* (1) ; dans des conférences données à la Sorbonne en 1927 et 1930, M. Arnold Reymond a fait ressortir, avec beaucoup plus de nuances, la nécessité fonctionnelle qui relie la pensée opératoire à un donné doué lui-même de conditions nécessaires (2) ; et il semble même qu'Edmond Goblot, dans une belle page sur l'idée platonicienne, se laisse entraîner à concevoir un monde intelligible fait de relations indépendantes de notre pensée et de nos opérations (3).

Et en effet, pour qui analyse, sans parti pris, le procédé déductif, il appert que la dépendance nécessaire n'appartient pas *aux actes qui achèvent l'opération*, elle appartient *aux réalités construites*. Nous démontrons que, dans un triangle, la somme des angles intérieurs vaut deux angles droits ; nous transformons la formule générale $y = ax^2 + bx + c$ en la formule canonique $y = a \left(x + \frac{b}{2a}\right)^2 + c - \frac{b^2}{4a}$. Qu'est-ce qui constitue, dans ces deux cas, la nécessité de la déduction ? Dans le cas du triangle, ce n'est pas le fait que la parallèle au côté soit construite, mais que l'égalité déterminée par la parallèle entre les angles internes et correspondants, soit vraie. Dans le cas du trinôme du second degré, ce n'est pas le fait que j'aie ajouté, sur un tableau, le troisième terme d'un carré parfait, mais que l'équivalence soit vraie entre la formule où entre le carré parfait et la formule générale. On peut supposer que la parallèle au côté du triangle aurait déjà été menée, qu'elle se présenterait au regard intellectuel comme un objet de la nature ; on peut supposer que les transformations du trinôme se présentent à notre esprit, tracées dès l'origine par un professeur cosmique ; et c'est ainsi,

(1) Nous avons consacré à cet ouvrage une étude dans la *Rev. des sciences philosophiques et théologiques*, XXI (1932), pp. 5-24.

(2) A. REYMOND. *Les principes de la logique et la critique contemporaine*, Paris, Boivin, 1932, pp. 58-65, 204-209, 255-268.

(3) *Traité de logique*, pp. 115-116 : « nous dirons qu'elles sont (les idées) des nécessités logiques dont notre esprit ne dispose pas, qu'elles sont indépendantes de nos ignorances et de nos erreurs ».

vues dans une intuition intellectuelle, que le mathématicien les considère. Peu importe d'où viennent les constructions, l'esprit ne cherche que les relations purement intelligibles que l'on constate à leur occasion. « Le raisonnement est le parti que l'esprit tire des faits, non le procédé par lequel il les obtient. » Cette phrase a été écrite par Goblot à propos de l'expérimentation ⁽¹⁾ ; mais elle s'applique, à plus forte raison, à la déduction. Et ainsi les relations intrinsèques qui sont la déduction n'appartiennent pas, en tant que telles, à l'opération exécutée mentalement : ce sont des relations intrinsèques entre des termes intelligibles. Et le syllogisme, loin d'être un vêtement tout extérieur de la pensée, un moyen de vérifier des constatations singulières en faisant appel à une loi générale (Stuart Mill), ou un moyen d'opérer une constatation logique conformément à des règles (Goblot), ou un moyen tautologique d'extraire des individus d'une classe, est l'expression intellectuelle de relations réellement données dans la nature ou possibles (les relations possibles étant une réalité dans la pensée). D'une part, la dépendance réciproque des jugements virtuels inclus dans le concept ; d'autre part, la dépendance des jugements qui composent la déduction, nous apparaissent comme des séries de relations intelligibles que l'intelligence reconnaît, qu'elle ne crée pas. Quelle que soit l'activité de l'esprit, et bien que les relations soient en un sens engendrées par lui, il est lié par les relations, et celles-ci le lient, *non en tant qu'il les pense, mais en tant qu'elles sont*. L'élément ontologique est le fondement et l'objet premier de l'activité de la pensée.

Bien que cette conclusion soit assurée, éclairons-la encore davantage en étudiant la nature de la relation.

2. *Nature de la relation.* Nous voyions tout à l'heure que, selon Goblot, les règles appliquées dans la déduction garantissent que le résultat nouveau est nécessaire. « Le résultat n'est nécessaire que dans la mesure où il est déterminé par les règles. A l'égard des propriétés singulières, non spécifiées par les hypothèses, des quantités ou des formes sur lesquelles on a opéré, il demeure parfaitement souple et indéfiniment modifiable » ⁽²⁾. Essayons de préciser le

(1) *Ibid.*, p. 299.

(2) *Ibid.*, p. 269.

sens de ces formules. A quoi les règles s'appliquent-elles? que garantissent-elles au juste? Aux opérations sans doute, à l'exercice de l'intelligence. S'appliquent-elles à l'objet qui est nouveau, à ce résultat de la construction qui diffère d'elle, car il a une nature propre? Il le faudra aussi; car, si elles ne s'appliquent pas aux objets intelligibles eux-mêmes, comment pourront-elles garantir les relations nécessaires entre ces objets? Comme nous le disions, les règles n'ont pas besoin seulement de garantir l'acte par lequel je mène une parallèle à un côté du triangle, elles ont à garantir la vérité de l'égalité entre les angles déterminés par cette parallèle. En d'autres termes, ces règles garantissent pour nous l'objet constaté, qui a une nature, et non seulement la constatation; ou, pour employer le langage de l'École, la spécification de l'acte, et non seulement son exercice. S'il n'en était pas ainsi, pourquoi aboutiraient-elles, dans les sciences naturelles, à des liaisons de fait, et dans les sciences mathématiques, à des liaisons de droit? Et d'ailleurs Goblot remarquait que les constructions exécutées mentalement sont des opérations exécutables objectivement. « Si variées qu'elles soient, ces opérations mentalement exécutées sont toujours des représentations d'actions *objectives*, exécutables, soit dans le monde réel, soit dans un monde abstraitement simplifié, ou même tout à fait fictif, mais toujours distinctes des opérations de l'esprit qui se les représente » (1). La remarque est d'importance: elle équivaut à dire que la déduction porte, non sur les opérations mentales, mais sur l'objet de ces opérations: nos syllogismes visent toujours l'être. Nous avons le droit de tirer la conclusion: les relations objet de la pensée, les relations qui constituent concepts, jugements, déductions, sont le réel objectif. Reste à savoir si elles constituent, à elles seules, tout le réel objectif.

Pour beaucoup, c'est là le fondement de la philosophie, la première de toutes les affirmations: la relation est l'être lui-même. « Il ne faut pas objecter, disait Renouvier, que tout rapport, impliquant des termes, implique par là quelque chose qui n'est point relatif; tout au contraire les termes ne sont intelligibles que dans leurs rapports. Et il ne faut pas dire que le relatif suppose l'absolu et le démontre, car l'absolu lui-même n'est que le corrélatif du relatif. Ces deux termes sont la négation l'un de l'autre... qu'est-ce

(1) *Ibid.*, p. 274.

que l'être, cette idée générale entre toutes, sans les attributs et les modes de l'être, en un mot sans une série de phénomènes » (1)? Seulement, pour Renouvier, les relations qui sont l'être se constatent, et cet empirisme, introduit au principe même de l'être, rend difficile à comprendre la nécessité de la science rationnelle : comment les relations nécessaires sont-elles engendrées par des relations contingentes? comment l'unité domine-t-elle l'intelligence et le monde, alors que les principes de la pensée forment une multiplicité sans lien intérieur? Hamelin devait poursuivre l'œuvre de Renouvier en la corrigeant : la relation, pour lui, n'est pas seulement, de fait, le réel, elle le constitue en droit ; le tissu des relations nécessaires s'achève dans l'être réel, dans la personnalité, et la tâche de la philosophie est précisément de refaire idéalement cette synthèse prodigieuse dont la dialectique reproduit la structure intime de l'être. « La réalité vraie n'est pas le prétendu réel des écoles dites réalistes, c'est le rapport, plus ou moins riche d'un contenu qui fait corps avec lui parce que ce contenu est lui-même rapport. Le monde est une hiérarchie de rapports de plus en plus concrets jusqu'à un dernier terme où la relation achève de se déterminer, de sorte que l'absolu est encore le relatif. C'est le relatif parce qu'il est le système des relations et aussi en un autre sens, parce que, terme de la progression, il est le point de départ par excellence de la régression. Dans cette conception où tout a sa place marquée et sa relation assignable avec tout le reste, où, pour mieux dire, chaque chose est l'ensemble de ses relations avec les autres, terme d'un progrès, point de départ d'une analyse, chaque essence se définit sans danger de cercle vicieux. On trouve par la synthèse ce qu'elle doit contenir et on retrouve ce contenu par l'analyse » (2).

On a remarqué en passant la formule si bien frappée de Hamelin : « chaque chose est l'ensemble de ses relations avec les autres ». La formule est belle ; et l'idée qui la remplit, celle d'un rythme d'oppositions, d'une dialectique de contraires qui, à partir de l'abstrait, de la relation elle-même, aboutit à construire le concret, semble claire. Cependant il y a lieu de préciser. L'antique distinction entre les relations de raison et les relations réelles, entre les relations « secundum dici » et les relations « secundum esse » est à appliquer

(1) *Premier essai de critique générale*, pp. 108-110.

(2) *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, p. 19.

ici. Puisque la dialectique des relations aboutit à l'être concret, il est évident que les relations de pure raison, les « points de vue de l'esprit », comme on dit, n'en font point partie, et ainsi le monde intelligible se trouve scindé en deux, l'un, coextensif au réel et qui est la réalité elle-même ; l'autre, purement idéal. L'opposition du réel et de l'idéal, toute naturelle dans une philosophie réaliste, va renaître, et poser un problème auquel on sera embarrassé de fournir une solution : dans une philosophie où l'être est la relation, que sont les relations qui ne sont pas l'être ?

Mais laissons un tel problème, dont l'ampleur dépasse les limites de ce chapitre. Bornons-nous aux relations réelles, à celles qui, nous dit-on, sont l'être.

Remarquons que toute relation a des antécédents et des conséquents. On n'a pas le droit de considérer la relation comme définie uniquement par les couples (x, y) , (u, v) entre lesquels elle existe. Ainsi faisaient Peirce et Schröder : ils ne voyaient pas que « les couples par lesquels on prétend définir la relation ne sont pas des classes, car ils comportent un *ordre* déterminé : il n'est pas permis d'intervertir x et y , et d'écrire (y, x) au lieu de (x, y) ... Toute relation a un sens, de sorte qu'on peut et doit distinguer son premier terme et son second terme, son *antécédent* et son *conséquent* » ⁽¹⁾. Soit, par exemple, la relation de paternité : on n'a pas le droit de la définir uniquement par Pierre et Jean, on ne saurait pas alors qui est le père et qui le fils ; Pierre et Jean ne sont pas interchangeables, le fils vient après le père. Il y a donc, dans la relation, un sens déterminé : à faire le chemin en sens inverse, on ne reproduit pas le voyage. L'ensemble des antécédents et des conséquents, qui diffèrent de la relation, sont appelés aujourd'hui son « domaine » et son « codomaine ». Cette analyse de la relation, qui est empruntée à M. Bertrand Russell et à Louis Couturat, reproduit, avec un symbolisme plus précis, celui de la *Summa totius logicae Aristotelis* ⁽²⁾. Selon ce vieux traité, la relation réelle est constituée par cinq éléments : un sujet réel (domaine), et un terme réel (codomaine), un principe de la relation dans le sujet (sens de la relation),

(1) COUTURAT. *Principes des mathématiques*, p. 28.

(2) Ce traité ne figure pas dans les listes des écrits authentiques de saint Thomas dressées par Mandonnet (opuscule de la *Bibliothèque Thomiste* qui porte ce titre) et par Grabmann (*Thomas von Aquin*, p. 14), mais il renferme l'enseignement classique de l'École.

la différence entre le corrélatif et le sujet (sens déterminé) ; enfin, il faut que le sujet et le terme appartiennent à la même catégorie. On peut, si l'on veut, refaire cette analyse sur des relations d'un genre moins empirique que l'exemple choisi tout à l'heure : on reconnaîtra que les conditions indiquées sont partout exigibles, elles tiennent à l'essence même de la relation.

Cette analyse a pour résultat de poser le problème de la totalité du savoir. Prenons une relation quelconque, une relation empirique : Jean est le fils de Pierre, ou une relation nécessaire : les angles opposés aux côtés égaux d'un triangle isocèle sont égaux. Chacune de ces relations a un sens déterminé : elle a un après, c'est à dire des relations qui dépendent d'elle ; et elle a un avant, c'est à dire des relations dont elle dépend. Elle fonde la signification des relations qui la suivent, et sa signification dépend des relations qui la précèdent. Le savoir total est ainsi partagé en deux, car si tout tient à tout ; si, dans tout résultat scientifique, il y a toute la science, chaque relation coupe en deux moitiés l'univers intelligible. Impossible de nier cette évidence : pour la nier, il faudrait concevoir les relations comme des points indépendants sur lesquels la pensée se fixerait sans les dépasser, il faudrait en somme concevoir les relations comme des concepts d'espèces.

S'il en est ainsi, deux hypothèses se présentent. Ou bien le tissu des relations est rigoureusement infini, aussi bien « a parte ante » qu'« a parte post » ; c'est l'hypothèse que nous avons discutée et rejetée à propos du jugement, le jugement se résolvant en un système infini de jugements virtuels. Nous n'y reviendrons pas. Ou bien le tissu des relations a un point de départ : on peut parvenir à découvrir, dans la trame, le nœud où commence le fil. C'est la doctrine d'Octave Hamelin : il y a un point de départ, qui est la catégorie de relation elle-même, et un point d'arrivée, qui est la personnalité concrète. Or cette seconde hypothèse aboutit forcément, qu'on le veuille ou non, à un conceptualisme. M. Brunschvicg le montre avec force : « contre l'idéalisme rationnel, qui pose en principe que toute détermination est négation, que nous nous sentons toujours du mouvement pour aller plus loin, Hamelin se réfère à la formule du réalisme aristotélicien : il faut s'arrêter quelque part » (1). Et s'il y a un point de départ et des points d'arrivée, une hiérarchie de relations se constitue, du moins dans

(1) *L'orientation du rationalisme*, p. 269.

le domaine des relations qui précèdent l'avènement de la conscience : ces relations s'ordonnent comme des genres et des espèces. Et que sont-elles en soi ? que sont, en la réalité vivante de ma personnalité achevée, la relation, le nombre, le temps, l'espace, le mouvement, etc, qui y entrent comme éléments ? Ils y sont présents comme le virtuel est présent dans l'actuel, et nous voilà revenus à l'acte, à la puissance, à des notions, écrit M. Brunschvicg, « empruntées à l'imagination ontologique d'Aristote » (1). Pour donner un sens aux relations primitives, ou a dû faire appel à l'idée primitive de l'être.

C'est donc, selon la formule d'autrefois, que la relation se distingue de son fondement : elle suppose l'être. Il est sans doute inutile, au terme de ces longues discussions, de rappeler une thèse bien connue et que nos argumentations prouvaient indirectement : il suffira de la rapprocher des doctrines qui s'opposent à elle pour montrer qu'elle vaut toujours. De trois manières principales, semble-t-il, on pourrait pousser cette démonstration.

1) Si le tissu des relations compose pour nous tout l'intelligible, tout le réel, ce tissu des relations, en tant du moins que nous le comprenons, constitue une preuve ontologique : toutes les relations se tenant les unes les autres, tout est dans tout, tout est tout, tout être réalise l'essence universelle. Les autres catégories, quantité, qualité, supposent l'inhérence en un sujet : c'est Socrate qui a telle taille, qui est doué de telle corpulence. La relation, dans notre expérience, apparaît entre des sujets, ou entre des faits inhérents à des sujets. Ce n'est sûrement pas l'expérience qui peut suggérer l'hypothèse de relations qui ne seraient inhérentes à rien, qui seraient le réel lui-même total : les théologiens ont été amenés à cette conception par les données de l'Écriture, ils savent que chacune des Personnes divines est Dieu, et ils expliquent leur unité dans leur trinité par cela qu'elles ne se distinguent que par leur opposition. Les philosophes ont eu recours à une conception analogue pour éliminer la substance et le concept, qu'on dit périmés, mais l'hypothèse a le même sens dans les deux cas : de même que celui qui verrait l'essence divine, la voyant nécessairement identique à la trinité des Personnes, serait en mesure d'exprimer cette nécessité sous la forme d'une preuve ontologique, l'intelli-

(1) *Ibid.*, p. 270.

gence, en saisissant l'ordre des relations qui sont tout le réel, serait par là en mesure d'exprimer la nécessité de cet ordre sous la forme d'une preuve ontologique. La tentative d'Octave Hamelin fut précisément de développer cette immense preuve ontologique, on sait avec quelle subtilité. Mais où prendre la marque qui fera reconnaître la série des relations abstraites pour le concret, qui conférera l'individualité, qui scindera l'unité du monde intelligible en personnalités distinctes? Une telle déduction ne sera jamais qu'un artifice. Et si l'on refuse de suivre Hamelin, soit parce que sa tentative dépasse les forces humaines, soit parce qu'il part de relations simples comme des concepts, il restera toujours qu'un univers réel identique au monde intelligible des relations formera un système où tout est nécessaire et où chaque élément n'existe que par la nécessité universelle du système des relations.

2^o) C'est dire qu'en une telle hypothèse, aucun moyen n'existe pour distinguer l'existence de l'essence : distinction qui pourtant domine toute notre compréhension du réel. Quelque opinion que l'on puisse avoir concernant les problèmes métaphysiques de l'essence et de l'existence, il est certain que « l'être nous apparaît comme quelque chose de commun et d'indéterminé, et qui peut recevoir une double détermination : de la part du sujet qui a l'être, et de la part du prédicat, comme quand nous disons d'un homme, ou de quelque autre chose, non pas qu'il est simplement, mais qu'il est quelque chose, par exemple qu'il est blanc ou qu'il est noir » (1). Il y a là bien plus qu'une distinction de fonctions logiques, que le partage du jugement en sujet et prédicat ; il y a cette distinction, qu'en fait personne ne peut rejeter, des sujets existant dans le concret et de leur nature. Acceptera-t-on de nier absolument cette distinction ; déclarera-t-on que les sujets existants sont identiques, à tous points de vue, aux relations nécessaires qui sont leur nature ?

3) Car les natures, c'est à dire les relations nécessaires, supposent l'être, sans pourtant s'identifier avec lui pour notre pensée : l'être est le premier intelligible qui sous-tend chaque relation. Les Ontologistes ont insisté sur cette vérité fondamentale avec une précision et une subtilité admirables ; et si l'on débarrasse leurs analyses de l'interprétation métaphysique qu'ils y attachaient,

(1) SAINT THOMAS in *Librum Boetii de hebdomadibus*, lect. 2.

elles demeurent actuelles et convaincantes. « La science de la pensée, écrivait un de leurs chefs, se fait avec la pensée ; il y a toujours dans le début une pétition de principe. Nous admettons avant tout la réalité complexe que nous voulons soumettre à l'analyse... ; il n'est pas en notre pouvoir d'anéantir la pensée ni rien de ses facultés pour les reconstruire ensuite pièce à pièce. La philosophie est donc essentiellement un travail d'analyse qui ramène à un état réfléchi la connaissance directe et confuse de notre réalité complexe » (1). Tous nos contemporains, croyons-nous, seraient d'accord sur ces prémisses. Mais alors l'être, que nous trouvons partout à sous-tendre les relations, n'est pas le produit logique de leur système : pas un jugement où on ne le trouve présent ; et c'est lui qui en fait la vérité. « Affirmer une notion d'une autre notion, c'est identifier l'une avec l'autre, ramener l'une et l'autre à l'unité qui est l'être, ou plutôt c'est constater leur identité, car la pensée voit ce qui est et ne le fait pas être tel qu'il est » (2). Si Meyerson vivait encore, refuserait-il d'accepter cette conclusion de toute sa philosophie ? Présent dans tout jugement, premier intelligible, l'être sous-tend chaque relation, parce qu'il est le réel partout et toujours pensé par nous.

(1) HUGONIN. *Ontologie*, I, p. 23-24. Paris, Belin, 1856.

(2) *Ibid.*, p. 49.

CHAPITRE X

LE JUGEMENT D'EXISTENCE ET L'IDEE D'ÊTRE.

Rassemblons, au début de ce chapitre, les principaux résultats obtenus au cours de notre travail. Quelques uns ont été déjà énoncés plusieurs fois : on nous pardonnera de les répéter encore, en les joignant aux résultats plus récents, de manière à établir un fondement définitif pour nos recherches nouvelles et à en délimiter à l'avance le domaine et la direction.

1^o) Tout jugement suppose un élément ontologique primitif, l'être : c'est de lui que vient la nécessité du raisonnement, car les relations sont moins des liaisons entre nos opérations que des liaisons dans l'être.

2^o) Cet élément ontologique peut être mis à part en tant qu'abstrait universel : il englobe alors le possible avec le réel donné. C'est de lui que traite d'abord la métaphysique.

3^o) Dans le jugement d'existence (et tout jugement est, à quelque degré, jugement d'existence), l'élément ontologique est, ou directement, ou indirectement, l'existence concrète, qui fait corps avec le jugement et n'en saurait être séparée.

4^o) On peut distinguer plusieurs concepts d'être. Entre ces concepts, l'opposition principale est celle de l'être universel et de l'acte d'être.

5^o) Mais l'acte d'être, ou bien devient pour notre pensée un abstrait, rentre à ce titre dans l'être universel et n'est plus l'élément ontologique du jugement d'existence — ou bien il nous est fourni par une connaissance autre que la connaissance par concepts. Que peut-il être alors ?

I

Conceptus, Begriff : l'étymologie montre suffisamment que, pour caractériser la connaissance conceptuelle, l'idée de saisir, de s'emparer, d'avoir à sa disposition, était dominante lorsque fut formé le mot. L'usage logique du vocable témoigne dans le même sens que l'étymologie : les concepts sont les idées claires et distinctes, nettement délimitées en leur contenu et par rapport aux autres idées. Les concepts semblent correspondre aux mots des différentes langues, mots qui suscitent souvent des résonnances affectives, mais qui tendent de plus en plus dans les idiomes civilisés à avoir une signification parfaitement définie. Sans doute, il y a aussi maints concepts qui correspondent à des schèmes, indiquant des directions plutôt que des voies jalonnées, mais là encore la tendance va à leur substituer des repères définis. Et il est évident que, dans la science, un effort immense et sans cesse recommencé tend à constituer des notations qui soient complètement à notre disposition. En somme, concept équivaut à connaissance exprimée, posée devant la conscience comme un objet, en quelque sorte extériorisée. Les hommes du moyen âge employaient, pour désigner cette sorte de connaissance, le vocable *verbum mentis* ou *verbum cordis*, qui marque excellemment l'opposition entre la connaissance détachée de l'esprit et la connaissance plus vivante qui ne se laisse pas discerner du sujet pensant. Le concept est la connaissance-objet en tant qu'opposée à la connaissance-sujet. Car le fait d'exprimer, de s'établir devant le regard de la conscience, suppose que la conscience était auparavant grosse du terme mental qu'elle engendre.

Nous sommes portés naturellement à croire que le processus de la connaissance intellectuelle ressemble à celui de la connaissance sensible. Or l'image a pour antécédent une transformation du sens. Elle possède sans doute une nuance qualitative, une unité, une totalité qui ne sont point dans les ébranlements physiques qui la provoquent. Néanmoins elle en sort. L'expression intellectuelle, correspondant à l'image, ne sort-elle pas aussi d'une transformation intellectuelle qui correspondrait à celle des organes des sens ? A la vérité, ce n'est là qu'une comparaison ; mais des arguments plus sérieux vont établir l'existence du processus intellectuel qui a son achèvement dans le concept.

La psychologie a mis en lumière, dans une région plus profonde que celle du concept, des phénomènes de connaissance qui en préparent et dirigent la formation. Ce sont par exemple les schèmes, lesquels si longtemps furent totalement inaperçus, parce qu'on voyait uniquement les résultats maniables de la pensée, c'est à dire les concepts, et qu'on ne regardait pas les règles qui président à leur élaboration et à leur usage. M. Revault d'Allonnes a déjà débrouillé en partie le mécanisme de la schématisation, mécanisme qui va à élaborer des sortes de jugements et de raisonnements plus vécus que pensés (1). Or les schèmes se situent à peu près à mi-distance entre le concept et la pensée profonde. La solution d'un problème, l'idée centrale de l'article à rédiger ou de la conférence à tenir, se développent bien dans l'orientation indiquée par les schèmes, mais en elles-mêmes, elles ont leur lieu dans la pensée à un niveau beaucoup en dessous. Le concept est tout à fait superficiel, il est notre œuvre déjà presque détachée de nous, il est nôtre plutôt que nous : le schème est plus nôtre, car il s'identifie avec notre action ; la pensée créatrice, elle, est moins nôtre qu'elle n'est nous-même. Les descriptions bien connues de l'énergie spirituelle par M. Bergson ; celles de la pensée intuitive par M. Édouard Le Roy, mettent hors de conteste l'existence d'une connaissance qui est créatrice et non exprimée, connaissante et non connue, et qui ne fait qu'un avec nous-même. Pour cette sorte de connaissance se réalise pleinement l'adage aristotélicien : intellectus et intellectum sunt unum. Il est inutile de dire que cet état de connaissance est qualitatif, même s'il tend à se terminer par l'expression d'un rapport quantitatif. Le vieux mot de « forme intelligible » n'était donc pas si mal choisi pour le désigner.

Tous les psychologues qui ont scruté la pensée profonde, que ce soient M. Delacroix ou M. Segond, aussi bien que M. Bergson et M. Le Roy, seront d'accord pour dire que l'acte de comprendre est un devenir intérieur qui aboutit à une expression. Ce devenir ne part pas de rien. Lorsque nous cherchons à saisir en pleine clarté notre pensée, nous nous rendons très bien compte que ce progrès, puisqu'il va en avant, est déterminé par une poussée qui vient de l'arrière : le « a parte post » suppose le « a parte ante ». Sans doute, la pensée est une action mienne qui développe ce qui est mien, et

(1) *Traité de psychologie* dirigé par G. DUMAS. tome IV, p. 161-264.

elle est en assez grande partie libre. Cependant l'objet « connu » est-il totalement ma fabrication ? Si, par « objet connu », j'entends l'objet exprimé par la pensée, posé comme objet, le concept, accordons, si l'on veut, qu'il est totalement mon œuvre. Mais si, par « objet connu », j'entends (malgré le langage ; mais quel autre mot trouver pour désigner ce qui est au principe de la connaissance ?) non plus le terme naissant de la pensée, mais la plénitude de vérité dont elle était grosse, l'« intellectum », comme on disait au moyen-âge, c'est lui qui fait ma pensée, et non pas elle qui le fait. Il le faut bien, puisque ma pensée est *déterminée*. Ce principe de détermination qui me pousse et me dirige dans l'élaboration et l'expression du verbe mental, c'est cela qu'avec les anciens nous voulons appeler « forme intelligible ».

Nous pouvons faire appel à l'expérience intérieure. Lorsque se poursuit la rapide croissance qui aboutit à l'éclosion de ma pensée (au verbe mental), je me sens déterminé par un principe qui me détermine en m'enrichissant. Je ne doute pas que ce principe, tout en étant mien et moi, ne soit au dessus de moi. On a peut-être exprimé sous des formes trop réalistes et même mythologiques cette dépendance de la pensée connue par rapport à la pensée connaissante ; on l'a représentée comme étant la dépendance du monde sensible par rapport au monde éternel des idées. Mais il y avait, à l'origine de ces spéculations, un fait psychologique indiscutable : l'esprit étant en état de vérité, si nous osons parler ainsi, avant de mettre la vérité en concepts. Le Stagirite notait ce fait psychologique en disant que par la forme « intelligible » l'intellect est mis « en acte ».

Il est d'ailleurs certain que tout mouvement de la pensée est une « émanation ». Personne ne le niera pour le mouvement discursif qui va des principes aux conséquences ; on ne le niera pas non plus en ce qui concerne le mouvement dialectique qui engendre les notions les unes des autres. Pourquoi le nierait-on quand il s'agit du mouvement expressif qui tire la conception de la forme intelligible ? Pour le nier, on n'a pas de motif, sinon que la forme intelligible évoque des résonnances métaphysiques dont on ne veut pas. Laissons ici la métaphysique et restons dans l'observation de la vie intérieure : le mouvement expressif qui aboutit au concept est aussi réel que le mouvement discursif de la déduction et que le mouvement dialectique de la construction. Il est seulement plus spirituel que les deux autres, parce qu'il n'entraîne

pas dans son cours des apports extérieurs à l'activité pure de l'esprit. Parce qu'il est tout à fait spirituel et diaphane, eau claire qui ne roule ni cailloux ni herbes, on est tenté de croire que cette eau ne suppose rien que son cours. On oublie qu'il lui faut une source.

Nous croyons avoir suffisamment établi l'existence de la pensée pensante, de la source intellectuelle qui aboutit au concept. Insistons maintenant sur les caractères de cette source. Le savant travaille sans cesse à se créer des concepts appropriés ; l'homme du commun en fait autant toutes les fois qu'il n'en a pas de suffisants à sa disposition. En tout cas, dans la vie courante, nous usons dans le langage des concepts élaborés socialement, et l'expression parlée ou écrite accapare à peu près toute notre attention et remplit la conscience. C'est pourquoi nous ignorons presque complètement la source de pensée qui aboutit à l'expression conceptuelle. M. Revault d'Allonnes en a fait la remarque pour les schèmes : quand je me dirige dans une ville sans me servir d'un plan, je ne vois que les rues et les bâtiments ; cependant je me dirige tout droit, sans faire appel à ma mémoire, sans hésiter, d'après une règle d'orientation dont j'ignore même l'existence. Le schème n'est pas connu, au moins dans les circonstances ordinaires : il fait connaître. Il en est de même, et à plus haut degré encore, pour la « forme intelligible » (1). Comme je suis tout entier à regarder les expressions conceptuelles ou vocales ou écrites et à en user, je puise dans mon trésor intelligible, je vois ce que j'y ai pris, mais je ne vois pas d'où je le prends. Le regard intellectuel voit son objet, il ne voit ni lui-même, ni la lumière qui l'éclaire, ni lui-même éclairé par la lumière. Normalement, la pensée connaissante est inconsciente.

Or elle détermine la pensée commune. Admettons, autant que l'on voudra, que l'esprit jouit d'une grande liberté dans l'élaboration conceptuelle et encore plus dans l'élaboration des systèmes conceptuels, il restera toujours que ni nos concepts ni les édifices de concepts ne sont arbitraires. Ils sont faits avec ce que four-

(1) En comparant la forme intelligible et le schème, nous ne voulons pas dire que la forme intelligible ressortit à la pensée opératoire, mais que son rôle est de faire connaître. Par contre, nous n'accepterions pas de tenir la forme intelligible pour une pensée symbolique au sens de M. Louis Weber, c'est à dire pour une pensée émotionnelle, pour une suggestion de la vie. Voir *Bulletin de la Société française de philosophie*, décembre 1935, et les articles de M. L. WEBER dans la *Rev. de métaphysique et de morale*, 1929, avril et juill.

nit la pensée connaissante et ils obéissent à des lois internes qui la commandent : or aussi bien les matériaux fournis que les lois de construction ont pour rôle de nous représenter le monde. D'une manière ou d'une autre, directement ou indirectement (nous n'avons pas à le montrer ni à l'expliquer en détail), la pensée connaissante est donc pleine d'objectivité ou se réfère à l'objectivité. Ajoutons encore, pour caractériser les formes intelligibles, qu'elles sont principe d'unité. Nous les exprimons par toutes sortes d'unités, unité du concept, unité du jugement, unité du raisonnement. Ces unités élémentaires et ces unités complexes témoignent de l'exigence d'unité qui est à leur source. Plus profondément encore : nous ne pouvons envisager quoi que ce soit que sous une seule perspective. Car si nous voulons connaître une relation, nous ne voyons qu'elle et nous n'en distinguons pas les termes ; si nous voulons en connaître les termes, nous ne regardons qu'eux successivement et nous oublions la relation. Or les réalités que nous révèlent les sens ne sont nullement des unités : faites de parties isolées ou au moins extraposées dans l'espace, constituées de qualités dont chacune diffère des autres, elles semblent destinées à éparpiller l'esprit beaucoup plus qu'à le concentrer. Or l'esprit à chaque instant concentre cet éparpillement. La pensée connaissante, tout objective qu'elle soit, n'est pas une photographie du monde sensible : elle est bien en rapport fonctionnel avec lui, et à ce titre le mot de « similitude » peut être employé, pour désigner une dépendance organisée suivant un système unitaire de lois.

En analysant les caractères de la pensée connaissante, nous avons fait, croyons-nous, un grand progrès dans la recherche de notre solution 1^o) La pensée connaissante est normalement inconsciente : elle est pour connaître, non connue. Or l'élément ontologique qui entre dans le jugement d'existence n'appartient pas, avons-nous vu, au plan de l'expression conceptuelle, de la pensée exprimée. Il le faut donc placer dans la pensée connaissante. 2^o) La pensée connaissante est principe d'objectivité. L'existence est évidemment ce qu'il y a de plus objectif, elle est donc au cœur de la pensée connaissante. 3^o) La pensée connaissante est créatrice d'unité, l'unité est sa loi la plus intérieure. L'existence est le principe d'unité de tout et de chacun qui est, et tellement principe d'unité que nous ne pouvons penser l'ensemble des choses sans le penser comme *un* Univers. Raison de plus pour admettre que l'élément ontologique du jugement d'existence est au fond de la pensée connais-

sante. 4^o) Cette induction est encore corroborée. Les termes du jugement d'existence sont pour nous des objets connus, mais l'élément ontologique lui-même n'est pas exprimable en un concept. De même les choses nous sont connues en leurs natures ; l'existence, par quoi sont leurs natures, est quasi inconnue. Tout nous porte donc à croire que l'élément ontologique du jugement d'existence ressortit à la pensée connaissante.

Ce n'est pas à dire, bien entendu, que l'existence en sa réalité concrète, ou, plus généralement, que la vérité fondant l'affirmation soit strictement inconnue et inconnaissable. S'il en allait ainsi, nous n'en pourrions pas parler, et il n'y aurait pas de jugement d'existence. Mais puisqu'elle n'appartient pas à l'ordre de la pensée exprimée et conceptuelle, il nous faut dire qu'elle n'est connue qu'indirectement.

Connaissance indirecte : qu'entend-on par là ? et ces mots ont-ils même un sens ? La notion en peut être malaisée à préciser logiquement, et le comment malaisé à expliquer psychologiquement : les faits de connaissance indirecte n'en sont pas moins certains. On peut ranger ces faits, croyons-nous, en deux classes principales.

Première classe : la connaissance que l'esprit a de lui-même. Nous n'avons jamais vu notre âme, ni même notre conscience, et l'« unité transcendente de l'aperception », pour certaine qu'elle soit, n'est pas non plus objet d'expérience. Tant que nous n'exerçons pas nos sens, ni notre imagination, tant que nous ne sommes pas affectés par quelque sensation ou par quelque émotion, nous ne connaissons rien de nous, et lorsque s'exercent nos sens, notre imagination, notre intellect, ce ne sont jamais que des phénomènes du monde et de notre corps qui sont l'objet de notre connaissance. Cependant je me connais moi-même dans mes actes de connaissance, non pas seulement comme l'écoulement passif de ces actes, mais comme le pouvoir qui les pose. On peut discuter sur le comment de cette réflexion, sur son amplitude, sur sa signification métaphysique : sur le fait qu'elle ait lieu, la discussion n'est pas possible. Dans chacun de mes actes de connaissance, je me connais comme le principe de ces actes, bien que je ne me connaisse jamais à part d'eux.

Seconde classe de faits de connaissance indirecte : celle des lois du monde objectif et de la pensée. J'ai le pouvoir de réfléchir sur mes actes de connaissance, non pas simplement pour savoir d'où

ils viennent, mais pour en deviner la structure et l'enchaînement. Par exemple, je m'aperçois, par réflexion, que je joins les phénomènes par couples de conditionnants et de conditionnés, ou que je partage les propriétés en plus générales et moins générales. Je sais ainsi que je formule des lois, ou que je conçois des genres et des espèces. Assurément je n'ai jamais vu, je ne dis pas *la* loi, mais même *une* loi, pas plus que je n'ai vu *un* genre ni *le* genre : je ne connais directement que des phénomènes physiques, ou des plantes et des animaux. Cependant les notions de loi, de genre, d'espèce, dégagés par la réflexion, ne sont pas vides : elles correspondent à la structure de nos actes de pensée s'exerçant sur la réalité.

Il est clair que le second genre de connaissance indirecte aboutit à la formation de concepts qui sont aussi clairs et maniables que les concepts formés directement. Cependant il dérive du premier, n'a de sens que par lui, et porte sur la connaissance des choses plutôt que sur les choses. C'est donc le premier genre qui seul est à retenir pour être la source de l'existence.

II

Avant d'étudier cette connaissance indirecte qui fonde le jugement d'existence, il nous reste à dissiper quelques obscurités. Nous avons tout à l'heure établi un parallélisme entre l'existence et la pensée connaissante, parrallélisme qui dans le jugement deviendrait quasi une identité. Ne revenons pas par là à la thèse de M. Brunschvicg, que l'existence et la vérité sont la copule même du jugement ?

A regarder les choses superficiellement, l'être de la copule est la plus pauvre de tous. A l'existence pleine de vous et de moi, au concept abstrait d'être universel renfermant le réel et le possible, il oppose la liaison d'un sujet et d'un prédicat, d'un sujet et d'un prédicat qui sont souvent des êtres de raison, qui désignent parfois des vides ou des absences. Comme dit Saint Thomas, je puis affirmer que la cécité est dans l'œil. Or, la cécité est une privation : j'affirme ici l'être de ce qui n'est pas. L'être de la copule a l'air de ressembler beaucoup au rien. Cependant, même quand j'affirme que la cécité est dans l'œil, (qu'il s'agisse du cas particulier d'Homère aveugle ou de la possibilité universelle que des yeux soient privés de la vision), j'affirme la convenance ou la correspondance

entre la liaison du sujet et du prédicat et un état de choses réel ou possible. La copule serait-elle celle d'un jugement négatif, serait-elle celle d'un jugement portant sur le pur imaginaire, elle signifierait toujours le fait de cette correspondance entre la liaison du sujet et du prédicat et un état de choses qui aurait au moins la réalité d'être pensé. Remarquons en effet, que si nous saisissons les choses en leur plénitude totale, nous n'aurions aucun besoin d'énoncer des jugements : la synthèse du sujet et du prédicat, dit avec profondeur Saint Thomas, a pour but de poser l'unité réelle de ce dont nous faisons la construction mentale ⁽¹⁾. Or cette unité n'est posée que si notre construction est bien faite. Le couple du jugement renferme donc toujours un minimum d'élément ontologique. Et cet élément n'est pas l'être universel : il est particulier au jugement que j'exprime, puisqu'il consiste en ce que *mon* acte de juger correspond à un état de choses réel, possible, ou simplement mental.

On voudra bien nous l'accorder : en reconnaissant dans la copule de tout jugement un élément ontologique, en faisant de tout jugement une ébauche du jugement d'existence, nous ne revenons pas à la doctrine de M. Brunschvicg, ou plutôt nous l'adoptons pour la dépasser. De plus, si la copule de tout jugement renferme un élément ontologique, si tout jugement est une ébauche du jugement d'existence, nous mettons cependant à part les vrais jugements d'existence, ceux qui attribuent à un sujet de constituer une intériorité et de se distinguer du reste de l'Univers.

Notre position étant précisée, essayons maintenant de nous rendre compte de ce que nous avons appelé la « pensée connaisseuse » par opposition à la pensée connue. De quoi l'âme est-elle « informée », lorsqu'elle accomplit cette « émanation » qui aboutit à émettre jugements et concepts ? D'où sourd la connaissance indirecte qui met dans tout jugement un certain élément ontologique et dans le jugement d'existence la réalité actuelle ?

Nous ne reviendrons pas sur la pensée profonde : nous ne pourrions que redire ce qu'ont dit récemment des philosophes universellement connus. Ces philosophes seront peut-être surpris de ce que nous assimilions la pensée profonde, telle qu'ils l'ont décrite, avec la « *species intelligibilis* » du moyen âge : la « *species intelli-*

(1) *Sum. theol.* Ia, q. 85. a. 3. ad 3.

gibilis » n'est-elle pas le succédané mental de l'essence? Or, la pensée profonde est dynamisme, elle n'a rien à faire avec la substance ni avec l'essence, choses immobiles. Mais justement l'interprétation est trop littérale et matérielle qui voit simplement dans la « species intelligibilis » l'image spiritualisée de l'essence d'un corps. La « species intelligibilis » est, en effet, ce qui informe l'âme : elle occupe l'intellect tout entier, et l'intellect n'en peut avoir par conséquent qu'une seule à la fois. Elle remplit, à un seul instant, toutes les capacités cognitives (1) ; elle est mouvement intérieur, aboutissant au jugement et au raisonnement (2). Impossible d'en méconnaître le caractère dynamique, et c'est pourquoi nous croyons la pouvoir assimiler légitimement à ce que les philosophes d'aujourd'hui ont étudié sous le nom de pensée profonde.

Mais il s'agit pour nous en ce moment moins de la pensée connaissante que de la connaissance indirecte qui l'accompagne. Le cas le plus illustre, celui qui pour nous a le plus d'importance, parce qu'il est le type primitif de la saisie de l'existence, est la connaissance de l'âme par elle-même : c'est le cogito. L'analyse du cogito, tant de fois recommencée, n'est pas à reprendre sur nouveaux frais, Descartes et avant lui saint Augustin l'ont bien faite : seulement il importe d'y distinguer plusieurs plans de connaissance.

En montrant que le doute des Académiciens inclut une véritable affirmation et que cette affirmation est la certitude de l'existence personnelle du sceptique et de la vérité en général, saint Augustin a établi une base inébranlable de la métaphysique. A juste titre Descartes a estimé que ce serait le meilleur point de départ pour sa philosophie. Mais on a l'impression, quand on lit Augustin et Descartes, que le doute, l'affirmation de l'être, la connaissance de soi se suivent sur le même plan comme des intuitions également éclairantes. Comment se fait-il alors que, si peu de temps après le *Discours de la méthode* et les *Méditations*, Malebranche déclare que l'âme n'est connaissable que « par conjecture » ? Et pourtant Malebranche a raison. S'il suffisait à la conscience d'être présente à elle-même pour se connaître, elle se connaîtrait sans interruption et sans erreur. Or nous sommes loin de nous connaître

(1) *Summ. Theol.* Ia, q. 85 art. 4.

(2) *De Veritate*, q. 4. a. 2.

sans interruption et sans erreur : les philosophes et les religions soutiennent sur la nature de l'âme des théories opposées, et beaucoup d'hommes ne savent rien de leur propre nature spirituelle. Il ne s'agit donc pas ici d'une connaissance immédiate, d'une activité si identique ou si unie à son objet que rien ne saurait s'intercaler entre lui et elle. Tous les hommes savent qu'ils existent, et presque aucun ne sait ce qu'il est : l'affirmation du *cogito* concerne donc ma propre existence, elle ne révèle pas tout de suite ce que je suis. Il y a donc lieu de séparer les deux questions : comment sais-je que j'existe ? comment connais-je ma nature ? Seulement, si les deux questions sont séparables, la connaissance de ma propre existence est une connaissance paradoxale : car comment peut-on connaître l'existence de ce dont on ignore la nature ? Pour affirmer l'existence de ce que je ne connais pas encore, il faut que je l'affirme à l'occasion d'autre chose que je connais déjà : c'est bien une connaissance indirecte, telle que nous avons défini ce genre de connaissance.

La philosophie contemporaine a été fidèle à Descartes en voyant dans le *cogito* le point de départ de la philosophie, le fondement qui soutient toute affirmation ; elle a été également fidèle à Malebranche en voyant dans l'esprit une puissance créatrice qui n'est immobilisée et saisissable en aucune de ses phases. Je suis un principe connaissant, non une chose connue. Nous ne nous imposerons pas la peine de prouver cette assertion ; c'est une assertion de l'Idéalisme, et c'est aussi une assertion de saint Thomas, selon qui l'intellect ne peut rien connaître sans être par là même capable de connaître davantage ⁽¹⁾. Mais alors je ne me connais que par mes actes de connaissance du monde corporel : selon la comparaison de saint Thomas, je connais mon âme par le spectacle intelligible reflété à sa surface, comme je connais mon corps par les traits qu'en réfléchit le plan du miroir ⁽²⁾.

Seulement, pour savoir que les traits réfléchis sur le miroir sont ceux de mon corps, il faut qu'une opération mentale donne à ces traits l'unité et les rapporte au centre de ma coenesthésie et de mes sensations. De même, pour que dans mes actes de connaissance du monde corporel je saisisse ma propre existence, il faut que mon opération intellectuelle dépasse quelque peu le contenu

(1) *Sum. theol.* Ia, q. 86. a. 2.

(2) *Sulm. theol.* Ib. q. 87. a. 1. ad 3.

matériel de ces actes. Ne croyons pas qu'à me connaître connaissant, je ne me saisisse absolument que selon les limites de l'objet connu par moi : s'il en était ainsi, je ne serais qu'une succession de représentations ou de jugements, et aucune unité de conscience ne surgirait ni n'organiserait les intellections éparpillées. La saisie actuelle d'une perception, ou celle d'un souvenir, est, en effet, entourée comme d'un halo. S'il n'y avait que le souvenir ou la perception, fixés chacun comme un bloc total se suffisant, je n'aurais aucune connaissance de moi. Or il s'opère une sorte de retour, de conversion : cet acte par lequel, dans la plus banale sensation, je me retourne vers la source de la conscience sensible et vers l'unité de la conscience intellectuelle, implique une transparente présence de moi à moi. Ce serait compliquer les choses inutilement et faussement que de faire intervenir ici un raisonnement qui conclurait l'existence du moi de ses actes, ou une analyse transcendente qui dégagerait comme forme a priori l'unité de l'aperception. La vérité est que, dans chaque acte de perception ou de souvenir, je me trouve spirituellement présent. Il est vrai qu'en parlant ainsi, je laisse le langage trahir la réalité à exprimer : dans ma perception et dans mon souvenir, je suis sujet connaissant, « je me trouve » est le verbe passif, non le pronominal « je *me* trouve », car je ne trouve, comme contenu de connaissance exprimée, que le contenu de ma perception et de mon souvenir. Il m'est impossible, en effet, d'exprimer la connaissance de moi en un concept clair et maniable, tels que sont ceux des choses corporelles ; j'ai là le rôle du connaissant et non du connu. Pour symboliser cette connaissance indirecte, on emploierait assez justement l'image du halo lumineux qui entoure un astre, halo qui n'est constitué que par l'astre et vu grâce à lui.

Il n'entre pas dans notre sujet d'élaborer une théorie de la connaissance de l'âme : nous voulions seulement mettre en lumière le type primitif de la connaissance indirecte et la source première de la connaissance de l'être. Pour écarter à l'avance certaines objections, nous ferons remarquer que cette connaissance est limitée et obscure : elle n'atteint qu'un aspect de la conscience, mon existence dans l'acte de perception ou de souvenir que j'accomplis en ce moment (1). Sans doute, après cette connaissance fragmen-

(1) Je pourrais aussi bien trouver mon existence dans un acte de raisonnement, dans une émotion... Nous nous bornons au cas le plus simple.

taire et grâce à elle, je puis, par un raisonnement, concevoir quelque notion de ma propre nature spirituelle. Mais il est inutile de nous engager dans ces considérations, car le concept de ma nature spirituelle est un universel, un possible : ce n'est pas cela qui fait l'originalité du jugement d'existence.

Si le premier des jugements d'existence et celui qui est le type de tous les autres est celui par lequel je me pose comme réel, ce n'en est qu'un parmi une multitude innombrable d'autres. Sur quel fondement, par quels procédés ceux-ci se constituent-ils ? Il s'agit d'abord de ceux qui portent sur des objets extérieurs à nous.

Notre imprudence est grande de nous embarquer dans un problème que nous ne sommes pas en mesure de traiter. Car pour apporter la pleine lumière à la question des jugements d'existence sur le monde extérieur, nous devrions fournir une théorie psychologique de la perception, une théorie métaphysique des substances, une épistémologie des essences. Plusieurs volumes n'y suffiraient pas. Nous laisserons donc obscurs presque tous les aspects du problème, nous indiquerons des solutions qui resteront sur certains points ambiguës. Nous ne croyons pas pourtant être inexcusable, s'il est vrai que la philosophie se distingue des sciences précisément en cela que chacun de ses problèmes appelle tous les autres, soit comme présupposés, soit comme conséquences ⁽¹⁾. Ce n'est pas à dire pourtant qu'on ne soit en mesure de traiter directement chaque problème et de le résoudre, mais la solution en est presque toujours plurivalente, susceptible d'interprétations différentes selon ce que seront les solutions des autres problèmes connexes.

Nous sommes à l'origine plongés dans le monde, nous ne faisons qu'un avec lui : pour l'enfant qui commence à prendre conscience, il s'agit moins d'objectiver le monde que de se subjectiver soi-même. Cette intériorisation se fait par la réflexion, comme nous l'avons vu. Reste alors devant moi l'immense monde dont mon corps est une minuscule partie. Or à mon corps sont liées les réalités de la conscience atteintes par la réflexion, ce qui m'autorise à l'isoler pour me l'approprier. Le reste, qui n'est pas moi, et sur quoi la réflexion n'a pas de prise, n'est pourtant pas une pure ap-

(1) Mais nous n'admettons pas que la philosophie se suppose elle-même tout entière et constitue essentiellement un *circulus vitiosus*, comme le soutient M. A. LUENEMANN, *Logik der Philosophie*, Vienne et Leipzig, Braumüller, 1929.

parence. Il doit posséder, analogiquement, un principe qui le fait être comme mon moi fait l'unité de mes états intérieurs et des phénomènes de mon corps. Je n'ai pas besoin de formuler cette analogie en un raisonnement. Sans doute, je puis énoncer en termes abstraits que cette table est existante : en fait, mon jugement vise à lui attribuer, non la nature universelle de l'être, mais la plénitude concrète de l'individualité, l'acte existentiel. Ce jugement est donc beaucoup plus que la subsumption d'une espèce dans un genre : il se réfère implicitement à l'intuition réflexive de ma propre existence, et par analogie à cette intuition, il suppose, ou mieux, il pose une sorte d'acte qui fait l'unité de la chose. A l'acte de ma propre existence qui accomplit le jugement, je fais correspondre un autre acte qui est censé le contenu du jugement, et pas plus l'un que l'autre ne saurait être exprimé par les concepts universels qu'on obtient en dissociant le jugement.

De toutes les réalités extérieures, la première et la plus certaine, ce sont les consciences analogues à la mienne, les autres hommes, et, à un degré inférieur, les animaux ⁽¹⁾. La raison en est que l'affirmation se réfère ici à un cogito plus ou moins clair, donc à l'unité d'un acte existentiel. Mais pour comprendre comment agit ce processus, au lieu de prendre dans la vie courante des exemples qui auraient l'air d'être inventés à plaisir, regardons dans l'histoire de la science. Pour qui contemple distraitemment, la voûte du ciel forme un tout solide et continu, elle n'est qu'un seul objet : beaucoup de peuples, et non seulement des primitifs, l'ont pensé. Mais les Chaldéens observèrent les mouvements indépendants des étoiles et des planètes, ils distinguèrent donc ces astres du firmament et les uns des autres : constitue un être ce qui, ayant sa loi de mouvement propre, requiert un principe intérieur d'unité. Le même processus parvient à individualiser la Terre. Les Grecs remarquèrent que certaines étoiles sont aperçues dans les pays du nord, qui ne sont plus visibles au midi : la Terre est donc sphérique : au lieu de s'étendre comme un plan qui toucherait au mur de l'horizon, elle est fermée sur elle-même. Par conséquent elle a son existence propre, dès qu'il y a des motifs pour lui attribuer un principe

(1) Nous sommes heureux de constater que M. A. CRESSON n'hésite pas à tenir l'affirmation des autres consciences comme presque aussi certaine que l'affirmation de l'existence personnelle. *La représentation*, p. 226. Paris, Boivin, 1936.

intérieur d'unité. Ainsi, pour que soit légitime un jugement d'existence, deux conditions sont nécessaires : 1) la constatation d'une organisation indépendante ; 2) des motifs de croire qu'on pourrait trouver, à l'intérieur de cette organisation, par analogie avec le principe de notre organisation spirituelle et corporelle, une intuition réflexive comme celle de notre propre existence.

Le processus que nous essayons de décrire ne s'arrête pas ici, il se poursuit en des phases plus nuancées que ne le suggéreraient nos cas grossiers de tout à l'heure. D'abord, sûrement existent des êtres au sens fort, qui saisissent intérieurement leur propre existence par un acte réflexif semblable à celui par lequel j'atteins la mienne. Les positivistes logiciens de l'École de Vienne soutiennent que toute proposition non susceptible d'être vérifiée par une expérimentation physique est un non-sens : cependant, tous n'osent pas tirer d'un tel principe la conséquence obvie, que l'affirmation de l'existence de nos semblables est un non-sens (1). En fait, cette affirmation est une des plus certaines qui soient, et même, comme nous le remarquons tout à l'heure, elle est, après le cogito, le type primitif de certitude auquel on réfère et selon lequel on apprécie les autres. Seulement, tous les êtres ne sont pas nos semblables, et beaucoup de ces êtres ne sont pas en mesure d'énoncer le jugement affirmant leur propre existence. Si nous descendons les degrés de la matérialité, les raisons d'attribuer un principe d'unité interne deviennent de moins en moins fortes. La distinction des êtres n'est pas toujours immédiate ni facile : les Chaldéens étaient-ils bien sûrs que les étoiles diffèrent les unes des autres comme des corps, ou seulement comme des qualités de la voûte céleste ?

Nous n'essaierons pas de débrouiller cette psychologie de la distinction des objets du monde corporel. Mais cette psychologie, fût-elle complètement élucidée, serait loin de nous faire connaître toutes les espèces du jugement d'existence. Car, au delà des esprits et des corps qui possèdent une individualité, nous découvrons encore plusieurs étages d'êtres. 1) A l'intérieur d'un même être corporel ou spirituel, des événements se passent qui forment des groupes naturels, car ces groupes ont une organisation, des lois de dé-

(1) *Bulletin de la Société française de philosophie*, 17 nov. 1934, p. 167. C'est l'exposé, par M. VON ASTER, de « L'Évolution du Positivisme. »

pendance interne entre leurs éléments, des lois de leur évolution. Un clinicien habile comme Hippocrate était déjà capable de décrire des maladies nettement définies. Ces maladies ont leur unité par les symptômes qui les manifestent, elles l'ont encore davantage par la loi interne de leur développement et de leur aboutissement : le diagnostic est un jugement d'existence.

2^o) Dans beaucoup de cas, la conception de l'être individuel n'est pas fournie directement par la constatation d'une organisation unitaire, elle n'est que suggérée. M. Brunschvicg, dans *l'expérience humaine et la causalité physique*, M. Bachelard, dans son *essai sur la connaissance approchée*, ont mis en lumière le rôle de la résistance, du choc : non seulement l'expérience, en s'opposant à nos théories, nous oblige à les réviser, elle nous suggère aussi des hypothèses qui consistent à poser des existences. Il en va de même dans le monde moral. Les beaux livres de M. René Le Senne nous apprennent à comprendre le rôle de l'obstacle dans notre vie intérieure : nous en triomphons en organisant des finalités, et ces finalités elles-mêmes, outre qu'elles aboutissent à créer des existences, commencent souvent par en supposer. Lorsqu'Hipparque de Nicée, après avoir établi son catalogue d'étoiles en six ordres de grandeur, et après avoir observé les positions de ces étoiles, compara ses observations avec des observations faites avant lui, il s'aperçut que la longitude avait varié d'un degré et demi. Il découvrit la cause de ce désaccord : le plan de l'écliptique tournant sur l'axe du monde contrairement au mouvement diurne, l'équinoxe de printemps avance chaque année de 36'' (nos calculs plus exacts donnent 50''). La réalité, cause de l'obstacle au calcul, possède une sorte d'unité et d'indépendance ⁽¹⁾. Mais quoi ? l'écliptique est-elle une chose ? est-elle douée d'individualité comme une étoile ? Le risque était grand de réifier les obstacles, de faire du plan de l'écliptique une sorte de roue : avouons que Ptolémée fut excusable.

3^o) Allons plus loin. Même dans le monde des êtres de raison, nous rencontrons des groupes qui possèdent des lois propres, en particulier la loi de leur genèse, le nombre 10, π , l'équation du premier degré. Ils ont par là une sorte d'existence.

(1) F. ENRIQUES et G. DE SANTILLANA. *Storia del pensiero scientifico*. I. *Il mondo antico*, p. 404. Bologna, Zanichelli, 1932.

De ces analyses, tirons une remarque importante. Les jugements d'existence ne sont pas tous de la même espèce, et il est même impossible de ranger ces diverses espèces dans un même genre, car l'existence affirmée ne l'est pas dans le même sens. N'oublions pas cette constatation : nous aurons à en faire usage.

III

En déterminant des étages d'êtres, nous étions en train de manipuler des concepts universels, nous établissions des schèmes ou plutôt des voies pour le jugement d'existence. Nous ne traitions plus de celui-ci en lui-même. Car le jugement d'existence, si nous l'envisageons en sa réalité mentale, non dans sa figuration verbale, est précisément la forme intelligible inexprimable dont nous avons parlé. Il a, en effet, les mêmes caractères et le même rôle qu'elle. Il a le même rôle, présentation vivante de l'être concret, impliquant la mise en œuvre de notre vie spirituelle totale. Il a les mêmes caractères : principe de connaissance à multiples implications, qu'on peut exprimer par des idées disjointes et par des mots, qu'on peut scinder en concepts. C'est la pensée en sa source, qui ensuite se ramifie et se fige en verbes distincts. Quand nous affirmons que le jugement d'existence est la pensée en acte, M. Brunschvicg ne nous dira sûrement pas non. Ni M. Bergson. Celui-ci, analysant l'effort intellectuel pour saisir le sens d'une phrase, nous fait remarquer que nous n'en comprenons pas les mots à part les uns des autres (car alors nous ne comprendrions rien du tout) : nous écoutons celui qui parle, nous attendons, et tout à coup, en un éclair, nous avons compris le sens de la phrase. Saint Thomas parle absolument de même ⁽¹⁾. L'acte de juger, acte qui pose toujours un réel, est la pensée en son unité actuelle.

Si je sou mets l'acte du jugement d'existence à une analyse abstraite, je le scinde en un sujet et un prédicat. Car il a beau être un en lui-même, il est soumis aux conditions d'un intellect qui ne progresse que par le discours, et qui par conséquent rompt toute unité en aspects fragmentaires. D'ailleurs il s'applique à des réalités dont l'unité n'est jamais parfaite et est même la plupart du

(1) On connaît un raisonnement par une vue : hoc contingit non arguendo, sed argumenta judicando. *Cont. Gent.* I, cap. 57.

temps précaire : par elle-même elle s'effrite en particules. Il y a toujours au moins une nature dont j'affirme et une existence que j'affirme d'elle. C'est pourquoi les métaphysiciens ont distingué le sujet qui a l'être, ou l'être sujet (ens nominaliter), et l'existence qui réalise ce sujet (ens participialiter) (1). Si l'on y tient, pour des motifs de commodité logique, on peut ne considérer que notre point de vue mental d'isoler l'être-sujet ou l'existence à quoi il participe, et déclarer que ces notions d'existence et de nature ont chacune une signification univoque. Cette manière de procéder a sa légitimité, mais il importe de reconnaître les conditions de son origine et de son usage. J'ai deux idées d'être séparées, pour représenter chaque être réel : il est clair que ni l'une ni l'autre ne le signifient pleinement. Ensuite, je me tromperais en attribuant la signification univoque de chacune d'elles aux êtres réels dont elle est censée le substitut : car, nous avons eu l'occasion de le rappeler déjà, l'être n'est pas un genre. Il ne peut être un genre, puisque tout genre se détermine par des différences spécifiques qui ne sont pas lui : les différences spécifiques qui détermineraient l'être seraient de l'être, elles seraient le genre. Enfin, l'un et l'autre des concepts d'être, l'être sujet et l'acte d'être, sont des universels abstraits, tandis que le véritable jugement d'existence pose une existence concrète, c'est à dire, individuelle, et même les jugements d'existence au sens large impliquent aussi, mais indirectement, l'existence concrète. Concluons que ni l'un ni l'autre de nos concepts d'être ne nous présente l'idée qui satisferait pleinement aux conditions du jugement d'existence. Pourtant il serait étrange que nous pussions affirmer l'existence sans être en mesure de la penser réflexivement quelque peu ; il serait étrange qu'elle appartînt uniquement à la pensée pensante et nullement à la pensée pensée.

Or la dualité elle-même des concepts de l'être nous suggère la solution de cette difficulté. Cette dualité ne saurait être maintenue comme une séparation ; au contraire, elle implique essentiellement un rapport, et c'est précisément la variété d'application de ce rap-

(1) Cette terminologie est récente. Pour désigner l'existence, Saint Thomas dit *esse*, *actus essendi*. La meilleure et vraiment exhaustive analyse des trois sens de l'être d'après saint Thomas (essence, existence, copule) a été faite par SLADCEK, *Die verschiedenen Bedeutungen des Seins nach dem heiligen Thomas von Aquin, Scholastik*, 1930, pp. 192-209 et 523-550.

port qui constitue l'analogie de l'être. Ainsi l'être n'est pas un genre. Nous sommes hors d'état d'affirmer rien de réel, sinon en attribuant l'existence à une nature : c'est là un a priori qui tient à la structure de notre intellect aussi bien qu'à la constitution de l'Univers.

Ce rapport formel, pris en tant que pensé, est un rapport univoque aussi bien que $+$, ou $\times$, ou $\sqrt{\quad}$, mais nous voyons bien que l'application concrète n'en est nullement univoque. Les diverses natures n'ont pas l'existence au même titre. A vrai dire, l'idée de nature, isolée de l'existence dont elle est capable, perd son sens, aussi bien que l'idée d'existence qui ne serait pas l'existence d'une nature. Notre idée d'être, incluant essentiellement un rapport, et s'appliquant analogiquement, c'est à dire proportionnellement, à tous les cas du réel, n'est plus seulement un abstrait universel, elle est la structure même, renouvelée en chaque cas individuel, de l'affirmation du concret ⁽¹⁾.

Quand nous parlons d'une idée d'être qui, au lieu d'être un genre, serait une idée analogique, nous ne disons nullement quelque chose de vague. Il ne s'agit pas d'une analogie qualitative, comme celle qu'on remarque entre les diverses nuances du bleu ou du rouge : une telle ressemblance est d'ordre sensoriel et n'a rien à faire avec la pensée intelligible. Nous parlons d'une analogie de proportionnalité. Le type primitif et le plus usuel est fourni par l'arithmétique : $\frac{5}{10} = \frac{20}{40}$. Remarquons que, dans cette proportion, le double rapport peut être réduit par la pensée à une notion univoque : $\frac{1}{2}$. Mais c'est un rapport pensé après coup, introduit par l'intellect qui compte : en fait, 5 et 10 ne sont pas 20 et 40, et le rapport de 5 à 10 n'est pas celui de 20 à 40. Il y a pourtant entre les deux rapports une commune mesure que l'esprit abstrait : là est l'analogie. Or la proportion arithmétique est le point de départ de généralisations : $\frac{a}{b} = \frac{c}{d}$ est bien plus général que $\frac{5}{10} = \frac{20}{40}$, car la commune mesure n'est pas $\frac{1}{2}$, elle n'est plus qu'une division qui donne un résultat identique. Mais la généralisation

(1) On a beaucoup écrit, ces dernières années, sur l'analogie de l'être, et de bons travaux. La source principale, outre saint Thomas, est le *de nominum analogia* de Cajetan. Excellent résumé par ODDONE dans le volume publié pour le centenaire de la mort de Cajetan : *Il cardinale Tomaso de Vio gaetano nel quarto centenario della sua morte*. Milano, Vita e pensiero, 1935.

dépasse ensuite le domaine mathématique. Je puis constituer des séries abstraites quelconques, assujetties seulement à la condition que les termes de ces séries se précèdent les uns les autres (dans l'espace, ou dans le temps, ou logiquement). Soient deux séries ainsi constituées A et B : entre deux termes de A et deux termes de B le rapport est analogue. Je puis enfin généraliser absolument en établissant une logique des relations : entre les termes de tous les systèmes de relations transitives, il y a analogie. L'analogie de l'être doit être conçue sur ce type extrêmement général : entre tout être-sujet et toute existence, il y a un rapport que nous concevons univoquement, mais dont l'application diffère selon les exigences des essences et leur manière de posséder l'existence.

Une telle idée, qui constitue la structure a priori du jugement d'existence, n'assure-t-elle pas aux philosophes ce point de départ tant cherché pour la métaphysique ? Rien de plus malaisé que de fixer ce point de départ. Car il paraît impossible de partir du Tout aussi bien que d'éléments simples. Les éléments simples, quand on les ajoute les uns aux autres, ne redonnent pas le Tout réel ; et le Tout réel est évidemment inaccessible à nos procédés de pensée. La difficulté consiste en ce que l'analyse et la synthèse devraient se compléter à chaque pas : il nous faudrait donc une idée simple qui portât en elle-même les germes de l'organisation de l'ensemble. « Percevoir distinctement et percevoir d'une seule vue, écrit M. Darbon à propos de la métaphysique d'Octave Hamelin, voilà la grande ambition de l'esprit. Est-il possible de la satisfaire ? ⁽¹⁾ ». Mieux que l'idée de relation pure, avec quoi on ne réussira pas à construire la personnalité, l'idée d'être, en raison de sa transcendance, en raison du rapport qu'elle inclut, fournit le point de vue synthétique et fondamental sur l'Univers. Par elle, on ne part pas d'un élément, ou ne part pas non plus du Tout ; on se contente de débrouiller le Tout, en menant de front l'analyse et la synthèse du réel ⁽²⁾.

(1) *La méthode synthétique dans l'essai d'Hamelin. Revue de métaphysique et de morale*, 1929, p. 99.

(2) En écrivant ce dernier paragraphe, nous nous sommes inspiré de la remarquable étude du P. A. MARG, *L'idée de l'être chez saint Thomas et dans la Scolastique postérieure. Archives de philosophie*, X, cahier I. Paris, Beauchesne.

NOTE BIBLIOGRAPHIQUE

Nous mentionnons ici quelques ouvrages qui n'ont pas été cités au bas des pages, bien qu'ils nous aient rendu d'importants services.

Sur la philosophie de Wundt :

Willy NEF. *Die Philosophie Wilhelm Wundts*. Leipzig, Felix Meiner, 1923.

Edmund KOENIG. *Wundt*. Traduction italienne sur la 3^e édition allemande, par G. Tagliani et B. A. Sesta. Milano, Remo Sandron, sans date (probablement 1920).

Sur les philosophies de Husserl et de Heidegger :

Georges GURWITCH. *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*. Paris, Vrin, 1930.

Sur le caractère intentionnel de la connaissance :

P. GOMEZ IZQUIERDO, professeur à l'Université de Grenade. *Intentio*. (Ciencia Tomista, 1924, p. 169 seq.).

Sur la philosophie de M. Brunschvicg :

H. D. GARDEIL. *Les étapes de la philosophie idéaliste*. Paris, Vrin, 1935.

A. ETCHEVERRY. *L'Idéalisme français contemporain*. Paris, Alcan, 1934.

Roger VERNEAUX. *Les sources cartésiennes et kantiennees de l'Idéalisme français*. Paris, Beauchesne, 1936.

Sur l'Idéalisme italien :

Emilio CHIOCCETTI. *La filosofia di Giovanni Gentile*. Milano, Vita e Pensiero.

Sur l'Ontologisme :

E. AMANN. Article *Ontologisme* dans le *Dictionnaire de théologie catholique* (Paris, Letouzey).

Sur le chapitre Concept et Jugement :

M. D. ROLAND-GOSSELIN : *Essai d'une critique de la connaissance*. I. *Introduction et première partie*. Paris, Vrin, 1932.

TABLE ALPHABÉTIQUE DES MATIÈRES

- Abstraction (degrés d'), 148-149
 Acte, 152, 217
 Activité de l'esprit et ontologisme, 122
 Agglutination, 20
 Ame (connaissance de l'), 209-212
 Analogie de l'être, 130-131, 218-219
 Analyse, 158, 219
 Analyse créatrice, 15
 Antinomies, 159
 Aperception, 17-19. Simultanée et successive, 20
 A priori, 70, 124, 219
 Assimilation, 18
 Association, 17 seq.
Ausdruck 45
Autocriticism 107-108

Bedeutungseinheit, 42
Befindlichkeit, 142
Beweisen, 45
 Bien et mal, 101
 Binarité (loi de), 20.

 Catégories, 186
 Causalité, 75-76, 184
 « Choc », 65, 69-70, 74, 146-148
 Classification, 23
 Classification des sciences, 85
Cogito, 209-212
 Combinaison, 18
 Communion spirituelle, 105
 « Complication », 18
 Composition et division, 165
 Compréhension de l'être, 129 sq.
 Concept, 20, 84, 201 — et jugement, 155-199 — et relation, 162-179 — et jugements virtuels, 181-188 — (contenu du), 163 — (progrès dans le), 164-166
 Conceptualisme, 160-161
 Concret (concept), 84-91
 Connaissance en général, 44 seq.
 Constatation logique, 188-190
 Construction dans la raisonnement, 188-192
 Copule, 59, 61, 71-76, 207-208
 Courant des représentations, 21

Dasein, 152
 Déduction totale, 136-138 — déduction, relation et être, 187-192
Definientia absolute considerata, 165
 Définition, 23, 167
 Description de l'existence, 144
 Dieu, 65-66
 Distinction du concept (selon M. Croce), 87-91, 104-108
 Donné, 177
 Dynamisme intellectuel, 164-166

 Économique (activité), 96, 99-102
 « Enchaînement », 22
Ens, 152 — ut nomen, ut participium, 153, 217
 « Entrelacement », 22
Entwurf (geworfener), 143
Esse, 152
 Espèce et genre, 172
 Essence (connaissance de l'), 132
 Essence et existence, 111-112, 114-115
 Être (notion d'), 50 sq. — sources et sens, 123-138 — en quel sens elle est a priori, 124 — Son unité, 127-129 — sa compréhension, 129-130 — son extension, 131 — Êtres de raison, 131 — Exigences de l'être, 136-138 — L'être dans le raisonnement, 191-199 — Analogie de l'être, 218-219 — Être abstrait universel, 152-154 — Être et existence, 151-152
 Être dans le monde, 141-143

État, 99

Évidence, 25, 42

Exercice et spécification (pour le concept et le jugement), 180

Existence comme copule ou prédicat, 77-102 — s'exprime en une ou deux idées, 115-116 — Existence et raison d'être, 120-122 — Existence et être, 152 — Existence actuelle, 152-154

Existentialité, 83 seq.

Faits logiques, 190-191

Finalité et affirmation de l'être, 128-129

Forme intelligible, 202-205

« Formule idéale », 81

Fürsorge, 142

Fürwahrhaltung, 42

Genre et concret, 119-120 — Genre et espèce, 168-170 — Genre et essence, 172

Geworfenheit, 143

Habitudines, 163, 166

Hinweisen, 45

Histoire et existence, 91-95

Idée (primauté de l'), 180 seq.

Idée d'être ne pourrait venir du contingent, 109 — serait la perception de l'être, 110 — Idée d'être et êtres concrets, 111 — origine (d'après les Ontologistes), 112

Immédiat (retour à l'), 126-127

Impénétrabilité des esprits, 105

Indémontrables, 184

Indirecte (connaissance), 206-211

Individu et essence, 170-172

Individualité de la connaissance, 105-108

Individuel (être), 213-215

Induction, 22

Intellectum et intellectio, 108

Intelligibilité (types d'), 148

Intelligibilité et intellection, 103-120

« Intention », 32, 48

Intentionnel (être), 44 sq. — (rapport), 48, 50-58

Intériorité (forme du jugement), 62, 65-68, 72

Intériorité de la conscience, 122

Intuition de l'être, 132 sq.

Jugement simple (Brentano), 33, Jugement comme *Fürwahrhaltung* et *Bedeutungseinheit*, 42 — serait l'unique acte spirituel, 60 — d'intériorité et d'extériorité, 62-63, 68 — mixte, 64 — pratique, 67 — « Jugement individuel », 83-87 — Jugements virtuels, 157, 181-187 — Jugement et concept, 155-199 — Signification ontologique, 168-179 — Jugement d'existence subjective, 209-212 — Jugement d'existence objective, 212-215 — Jugement d'existence pensée, 215 — Jugement d'existence en général, 216-219

Kreatürlichkeit, 142

Logique et psychologie, 13 sq., 35 sq.

Matière, 171

Mitwelt, 142

Mixte (jugement), 64

Modalité du jugement, 61 sq., 73

Modes de l'être, 135

Monde extérieur, 212-215

Morale et existence, 95-102

Nécessité logique et réelle, 35

Nécessité en tant que modalité, 72-73, 171

Objectivité, 54 sq., 212-215

Obstacle, 146-148

Ontologique (preuve), 197

Ontologisme, 80, 82, 103-120, 122

Opposés (concepts), selon B. Croce, 90

Ordre, 195

Partis politiques, 100

- Pensée pensante, 202-205, 208
 Politique et morale, 98-100
 Possibilité, 76, 171
 Pratique (activité), 95-102
 Prédicat d'existence, 83
 Prédication (trois sortes de), 168-174
 Principes de l'être et de la pensée, 136
 Principes premiers, 134-135, 157, 184
 Progrès de la pensée, 177-179
 « Projetée » (ontologie), 147
 « Prospection », 127

 « Réduction », 144, et note 2
 Réflexion, 127, 206-211
 Relation et concept, 162-179 — Relation de raison, 194-195
 Relations (logique des), 118
 Relations (pensée par), 175-177
 Remords, 101
 Rythmes de la pensée, 158, 175-176

 Schèmes, 202-204
Sein, 152
Selbstwelt, 142
 Signification, 32, 45, 183
 Simple (le), 158
 Souvenir, 18
Species intellecta, 164

Species intelligibilis, 208-209
 « Spécification et exercice », 180
 Spontanéité (marque de la pensée logique), 25
 Subsumption, 174-175
 Syllogisme, 23, 60
 « Surintelligible », 81
 Synthèse, 158 — Synthèse nécessaire, 167 — Synthèse créatrice, 15

 Types d'intelligibilité, 148

Umwelt, 142
 Unité de l'intelligible et de l'intellection, 122 — de l'être, 127-129 — de la pensée, 205
 Universalité (marque de la pensée logique), 27
 Universel concret, 84-91
 Universel confus et distinct, 164
 Univocité de l'existence, 115-120

Verbum mentis, 201
 Vérité comme événement psychologique, 38
 Virtuels (jugements), 157, 181-187

Zeichen, 45

TABLE ALPHABÉTIQUE DES NOMS PROPRES

- Aristote, 7, 54, 117 note 1, 127, 134,
 160, 166, 167
 Augustin, 209
 Averroès, 106, 108, 115, 122, 172
 Avicenne 129, 130

 Bachelard, 9, 74, 121, 146-150, 215
 Bain, 35
 Bergson, 92, 115, 124, 125, 131, 165,
 182, 202, 216
 Blondel, 127
 Brentano, 32-34, 48
 Brunschvicg, 8, 59-76, 146, 147, 155,
 158-162, 171, 174, 177, 178, 179,
 180, 184 note, 187, 196, 197, 207-
 208, 215, 216

 Cajetan, 218 note
 Campanella, 87
 Cassirer (Ernst), 54-58, 79, 155, 187
 Chiochetti, 90
 Condillac, 178
 Couturat, 195
 Cresson, 213
 Croce, 8, 82-102, 104-108
 Cuvier, 158

 Dante, 178
 Darbon, 219
 Delacroix, 202
 Descartes, 59, 158, 174, 209-210

 Eisenhuth, 144 note 1
 Enriques, 215 note
 Erdmann, 37

 Fichte, 59, 74
 Fornari (Vito), 82
 Fresnel, 74

 Galluppi, 80
 Gentile, 8, 82
 Gioberti, 8, 80-82
 Girgensohn, 74
 Göblot, 13, 16 note 1, 119, 120, 136,
 137, 155, 157, 169, 173, 183, 188-193.

 Hamelin, 137, 194, 196-199, 219
 Hegel, 77, 85, 89-96
 Heidegger, 141-145
 Hipparque, 215
 Hippocrate, 215
 Höffding, 45
 Höfler, 43
 Hugonin, 115
 Husserl, 24, 31, 32-43, 44, 46, 47, 54,
 86, 191

 Izquierdo (A. Gomez), 117-118

 Jean-sans-fiel, 109 sq.

 Kant, 56, 71, 80, 116, 159, 182, 186
 Kierkegaard, 145
 Külpe, 24

 Lachelier, 121, 133, 178
 Lavoisier, 158
 Leibniz, 171
 Le Roy (Éd.), 124, 202
 Le Senne, 215
 Lipps, 35, 36 note 1
 Lotze, 146, 162
 Luenemann, 212, note
 Lütgert, 142 note 2

 Mac Taggart, 7
 Malebranche, 209-210
 Manzoni, 94

- Marc, 219 note
 Maréchal, 70
 Maritain, 35 note
 Meinong, 35, 43
 Meyerson, 9, 121, 128, 199
 Michelet, 94
 Mill (Stuart), 35

 Oddone, 218 note

 Parodi, 171
 Pauler (Akos von), 144 note 2
 Peirce, 195
 Pierre d'Espagne, 118
 Platon, 59, 103, 174, 179
 Poincaré (Henri), 185

 Reiner, 143 note 2
 Reisner, 144 note 1
 Renouvier, 17, 159, 160, 193-194
 Revault d'Allonnes, 202, 204
 Reymond (Arnold), 191
 Rosmini, 8, 80-82, 103, 113, 116
 Russell (Bertrand), 103, 195

 Sanctis (de), 82

 Scheler, 128
 Schiller (F. C. S.), 185 note 2
 Schmidt (H. W.), 144 note 1.
 Schröder, 195
 Schuppe, 35
 Segond, 202
 Siger de Brabant, 115
 Sigwart, 35, 37
 Sladeczek, 217 note
 Spaventa, 82, 85
 Spinoza, 177

 Taine, 93
 Thierry (Augustin), 94
 Thomas d'Aquin, 106 note, 108, 119,
 120, 122, 124, 126, 127, 133, 163,
 164, 165, 174, 176, 178, 207, 208,
 210, 216.

 Vico, 96

 Weber (E. H.), 15
 Weber (Louis), 124, 204, note
 Wundt, 14-31, 35, 42, 46, 47, 50-53,
 185

TABLE DES MATIÈRES

Introduction	7
------------------------	---

Livre I. — L'existence.

Chap. I. Association et Aperception. La fonction du jugement	13
Chap. II. Le jugement d'existence n'est pas un événement psychologique, mais une vérité	28
Chap. III. L'être intentionnel	44
Chap. IV. Le jugement d'existence et la modalité	59
Chap. V. Le prédicat existence est-il immanent au sujet et à l'affirmation?	77
Chap. VI. Intelligible et Intellection	103
Chap. VII. Les sources et le sens de l'idée d'être	123

Livre II. — Le jugement d'existence

Chap. VIII. Le jugement d'existence	141
Chap. IX. Concept et Jugement. L'élément ontologique immanent au jugement. La relation et l'être.	155
Chap. X. Le jugement d'existence et l'idée d'être	200

Vu, le 22 mai 1937
*Le doyen de la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris*
H. DELACROIX

VU, ET PERMIS D'IMPRIMER
*Le Recteur
de l'Académie de Paris*
S. CHARLÉTY

Imprimerie De Meester, Wetteren (Belgique).